بيتر سلوتردايك

نقد العقل الكلبيّ

(المجلّد الأوّل)

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

بيتر سلوتِرْدايْك، من مواليد ١٩٤٧ بكارلسْرويه بألمانيا. يشتغل في مباحثه بخاصّة، على النقديّات والسياسيّات والاستطيقا، فضلاً عن الرواية ووسائل الإعلام. من أشهر مصنَّفاته: **نقد العقل الكلبيّ** (١٩٨٣، الذي تُرجم إلى اثنتين وثلاثين لغة)؛ **غرْبة العالَم** (١٩٩٣)؛ وثلاثيّتُه: **أكَرٌ** (من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٤)؛ **الأمْر الاستطيقيّ** (٢٠٠٧)؛ **أمزجة فلسفيّة. من أفلاطون إلى فوكو** (٢٠٠٩)؛ **بَعدَ اللّه** (٢٠١٧).

بيتر سلوتردايك: **نقد العقل الكلبيّ (المجلّد الأوّل)**، الطبعة الأولى
ترجمة ةتقديم: مراجعة: ناجي العونلّي

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

بيتر سلوتردايك

نقد العقل الكلبيّ

(المجلّد الأوّل)

ترجمة وتقديم
ناجي العونلّي

منشورات الجمل

تقديم المترجم

الغرضُ من هذا التقديم المختصَر هو (I) أنْ نقف على طرافة نقد للعقل الكلبيّ ووجاهته الراهنة ومغزاه الفلسفيِّ، وعلى أنّها تصبّ كلّها في العمل على صوغ منطق نقديٍّ بعينه للكارثيّ الحديث؛ ثمّ (II) أنْ نتعقّب الفحص عن تاريخ تطوّر الحافز الكونيقيّ في تداخله وتشابكه وتعارضه أيضا مع الحافز الكلبيّ قديما وحديثا. لننتهي (III) بسوْق ملاحظات في خصوص هذه الترجمة، وبخاصّة في وجوب التحوّط في التعريب، من الخلط بين العنصر الكونيقيّ والعنصر الكلبيّ (ومن تلبيس المحدَث بالمعاصر!)

.I

ليس مستبعَدًا البتّة أن يندهش القارئ والقارئة فيسّاءلاَ في قرارة نفسيهما: أوَ هذا نقدٌ آخرُ؟ ولمَ نقدٌ آخر (تُخرجه بلادُ النظريّات النقديّة والنقودات الكنطيّةِ وشتّى أشكالِ استقبال هذه وتلك)؟ صاحب الكتاب نفسُه يقرّ من **الاستهلال** بأنّ في النهوض إلى مثل هذا النقد أيّامَ الناس هذه، بعضَ وقاحةٍ فكريّةٍ: «كيف أبرّر ما نهضتُ إليه إذا ما عيبَ عليّ أنّي وضعت مصنَّفا ضخما في عصر تُستشعَر فيه

كتابةُ مصنّفات أقلّ حجما على أنّها وقاحة؟»(*) ومع أنّ سلوتردايكْ يعمل على تبرير هذه «الوقاحة التصنيفيّة» بالتشديد على **المناسبة** (١٩٨١ : الاحتفال بالمئويّة الثانية لصدور **نقد العقل المحض** لكنط)، وعلى **العلّة** (انتشار القلق في الحضارة وانخماد النزوع النقديّ في عصر أنهكته النظريّةُ)، وعلى **الدافع** (العمل على إنقاذ التنوير والنظريّة النقديّة من حيث يُفضيان إلى «خيبة كلبيّة»)، فإنّ فكرةَ نقد للعقل الكلبيّ تقوم من حيث المغزى والوجاهة، على تشخيص بعينه لحال الفلسفة نقدّر أنّه الحافز على استئناف النقد (وإنْ بدلالة مغايرة كما سيتبيّن في حينه).

«لم تزل الفلسفةُ منذ قرن، تحتضر حتّى أنّه ليس بإمكانها أن تموت لأنّها لم تنجز بعدُ مهمّتَها» : تلك هي الجملة المفتاح التي تتصدّر نصّ الاستهلال، والتي لا يعدو نصّ **نقد العقل الكلبيّ** كونه تطبيقا نقديّا لمؤدّياتها وكشفا «كلبيًّا» لمفترضاتها في خصوص النظريّة، والتنوير، ونقد الإيديولوجيا، وتعرية أشكال الوعي (المستنير) الزائف، ولَبس الكارثيّ. . . ومع أنّ في هذه الجملة المفتاح تصاديًا ضمنيّا مع جملة استهلاليّة أخرى («تبقى الفلسفةُ التي بدتْ على أنّها قد وقع تخطّيها، قائمةً، لأنّ لحظةَ تحقيقِها قد فِيتَتْ»(**))، فإنّ رأس الأمر فيها لا يتعلّق بالإعلان عن موت الفلسفة أو فواتها، إذ أنّ الجملتيْن تتحركّان قطعا، خارج منظور النهايات والخواتم الذي افتُتنتْ به دعاوى 'الما بعد' المتهافتة (من مثل القول بنهاية التاريخ ومجاوزة الميتافيزيقا وموت الانسان إلخ.).

(*) هذا الكتاب، ص. ١٣ [= نحيل دائما إلى ترقيم صفحات النصّ الأصليّ الوارد بين معقوفين].

(**) أدرنو، **جدليّة سلبيّة**، ترجمة وتعليق ناجي العونلّي (مخطوط، ص. ٥).

بدلا من التعجيل بتأبين الفلسفة، تشدّد هذه الجملة المفتاحُ بكثير من الدهاء النقديّ، على استماتة الفلسفة (وطول أمد احتضارها) من حيث امتناعُ فواتها بالنظر إلى المهمّة التي لم تنجِز بعدُ: لا ريب أنّ الفلسفة من منظور وضعها الراهن، تشكو إشباعا نظريّا (ما يسمّيه سلوتردايك بـ«النظريّة الكبرى») جعلها تتراخى «في احتضار سَنيّ»، وتعترف ببُطلان تحليقاتها الفكريّةِ الجميلة، وبأنّها قد أخطأت إلى الآن، المرمى شغفا بأغراضها الشريفة (من مثل اللّه، الكون، الذات. . .)، ولم تنتج من ثمّ إلاّ تعلاّت وأنصافَ حقائق. لكنّها في هذا كلّه تستميتُ من حيث تشهد منقلَبا فكريًّا حاسما يفرض عليها التحوّل من مجرّد «نظريّة إيروسيّة» تقوم على حبّ الحقيقة، إلى زعزعة الحقيقة نفسها من حيث التصديق المحدَث بأنّ المعرفة سلطةٌ والسلطةَ معرفةٌ.

وليس **نقد العقل الكلبيّ** هذا إلاّ استيعاءً واشتغالا حصيفيْن على الطابع «المدمِّر» لسرّ الفلسفة الأخير هذا: المعرفةُ سلطةٌ. وإذا كانت النظريّة النقديّة (التي هي المحاوَر الرئيسُ في هذا الكتاب) قد شخّصت وجوب المرور من مجرّد نقد المعرفة إلى نقد المجتمع (وأشكال الحياة المشوَّهة)، فإنّ سلوتردايك يستلهم نيتشه راهناً، ليتفحَّص تشكّلات «العلاقة المبدَّلة مع قول الحقّ» بكلّ ما تتضمّنه من ارتياب وإبطال للكبت وبرغماتيّة وتوظيف أداتيّ في التعامل مع واقع فعليّ تقضّ هبّات ريحه الباردة مضجعَ الأمزجة المستنيرة والخاملة في آن. إذ أنّه لم تعد توجد معرفة سيصادقها المرءُ (بدلالة الفيلوسْ الاغريقيّة)، بل ما ينفكّ المرءُ يسّاءل بالنظر إلى ما يعرف، كيف يحيا وإيّاه «من دون أن يتحجّر»!

تحجّر الوعي وتشيّؤ الوجود هما في ما أبعد من العلاقة الدارجة

ذات-موضوع (على صعيد المعرفة والكينونة معًا)، آخِر ما تستعرف به الفلسفة في أثناء استماتتها الطويلة «منذ قرن» ونيف، فراغا تُحشر فيه حيث «ترى كذّابين يصفون كذّابين بالكذّابين». ومن ثمّ، الدافع إلى إخراج نقد للعقل الكلبيّ لا يقف عند تشخيص ما آلت إليه الأمور، بل هو اضطلاعٌ بالنظر إلى ما آلت إليه القضيّة، بمقالةٍ في إمكان «نفاذ بصيرة» الوعي مسلَّحا بجلدٍ وشَعر وأسنان، وضاربا لاستكشاف «البنى الأوليّة للوعي الأخلاقيّ» في ما أبعد من الخير والشرّ، أي في عصر غدا برمّته كلبيًّا.

حافز استئناف النقد إذنْ لن يكمن في امتناع مزعوم للفلسفة (المستميتة)، ولا في امتناع مجرّد نقد المعرفة بالنظر إلى أشكال تشوّه الحياة (التي لم تعد تحيا)، بل في أنّه ما من كلبيّة (قديمة أو محدَثة) ستفوق الحياة، وفي أنّه وإنْ ولّت ساعةُ النقد منذ وقت طويل على حدّ عبارات بنيامين، فإنّ الأشياء التي صارت «تقصم ظهر» البشر «بشكل حارق» إنّما تقتضي نقدا راديكاليّا بالفعل هو في المقام الأوّل تشخيصٌ للتنوير المحبَط، ثمّ إخراج لفلسفة الحياة دفعاً لقهر الكذب في غضون الأزمة والاضطراب الموسّع للحيويّة وتكدُّر الشعور الحيويّ. أمّا عقيدة ذا النقد الذي لا يعد البتّة بقيم جديدة، فهي أنّ «غريزة الكشف هي الأقوى»، نعني عري الأشياء والأكاذيب والتجريدات وأشكال التكتّم. وأمّا نهجُه فهو في شطر تفكّريٌّ يقوم على إعمال الفكر في إشكال المزيج الحديث بين الرأي والكلبيّة ومن ثمّ إشكال حدود التنوير وخيباته، وفي شطرٍ آخرَ هو 'فيزيونوميٌّ' عينيٌّ يشتغل في النفاذ إلى «حرْب الوعيات» الشاملة، اشتغال المشرط بعد التعقيم والتطهير (في الجراحة)، كما اشتغال الضربات الدقيقة مهاجمةً للخصم من جنباته وحوافّه (في العمليّات العسكريّة). بيد أنّ

فيزيونوميقا هذا الجنس من النقد لم تعد تسلّم ببيْذاتيّةٍ مستقرّة، بقدر ما صارت تحتكم إلى بيموضوعيّة يكون الناقد كما المنقود بمقتضاها «مكنةً تتفعّل فيها سرّا وجهارا، إواليّةٌ تنتج الزلل والوهم» والخراب.

بالنظر إلى الكلبيّات الجذريّة الماكرة وإن عاصرتها بعضُ كونيقيّةٍ محدَثة، لم يعد بإمكان النقد أن يتوخّى نهجا ترنسندنتاليًّا (ضبط الحدود قبْليًّا وأشكال الاستعمال المشروع وغير المشروع)، ولا مجرّدَ نهج 'حسّاسٍ' (من قبيل التسليم بقبْليّ الألم الذي مفادُه أنّ هذا العالم لن يكون بوسعه أن يُنتجَ إلاّ قوّةً تضرّ بالحيّ)، بل صار مفروضا عليه من جهة ما هو تنوير 'تزييغيٌّ' يعمل في سياق تنويريّات مضادّة وكلبيّات طاغية، أن يتّخذ «موقفا هجوميّا صراعيّا» به سيردّ بضربات جراحيّة وعسكريّة خروجا عن الصمت المتواطئ الذي به تثبّت الهيْمناتُ واقعَ الحال القائم: تلك هي فيزيونوميقا وعينيّةُ النقد الذي لا يكذبُ وإنْ كان على بيّنة من أمر تبدّل العلاقة مع «قول الحقّ» معرفةً وسلطةً في آن: مداهمة الفاضح بيْموضوعيًّا، وأمّا شرط إمكان الفضْح والفضيحة فمجرّدُ نظريّة كبرى بيْذاتيّةٌ مكرُها الكلبيُّ (الذي هو مسوخُها الكونيقيُّ) في التشيئة والاستلاب الموسوطيْن، أعني رغبةً كامنةً أبدًا في حدوث الكارثة في ما أبعد من الخصومة العموميّة حول «الحياة الحقّ» التي تأخذ في الحسبان الأسوأَ، ولا تحتاج إلاّ إلى أن يحدث الكارثيُّ بالفعل.

II.

ومع ذلك، لا بدّ ههنا لتتجلّى طرافة فكرة سلوتردايك في نقد للعقل الكلبيّ فلسفةً مُستميتةً، أن نميّز بين الكونيقيّة (*Kynismus*) والكلبيّة (*Zynismus*) حافزيْن فكريّيْن لا يُطابَق بينهما إلاّ بتلبيس أو

سوءِ فهم أو عنادٍ تأريخيّ. ولكنّ الحيلة في هذا التمييز تقتضي الوقوف على الاكتفاء بطوريْ القديم والمحدث، استبعادا للمعاصر شبهةَ دُرجةٍ. فاللاّفت في **نقد العقل الكلبيّ** أنّه يقتصد(*) في استخدام مقولة المعاصَرة (*Zeitgenössigkeit*) تصريفا للكونيقيّ والكلبيّ قديما ومحدَثا: ثمّة كلبيّة قديمة وكلبيّات راديكاليّةٌ محدَثة بقدر ما أنّه ثمّة كونيقيّة محدَثة (فضلا عن الفلسفة الكونيقيّة الاغريقيّة القائمة)، فللحداثة كلبيّاتها الجذريّة كما أنّها تنطوي على كونيقيّتها إنجازا لمهمّة الفلسفة!

قد يبدو هذا لأوّل وهلة مجرّد مغالطة تاريخيّة (القول بكونيقيّةٍ محدثة ليست هي إلاّ الفلسفة مستميتةً في التنوير المعاصر على الرغم من التنوير المضادّ قديما ومحدثا، ولكأنّ الكونيقيَّ دهْر الفلسفة!). والحقّ أنّ سلوتردايك يصرّف زوج الكونيقيّ-الكلبيّ تصاريف مكثَّفة ومتصالبة وحتّى مُربكة: من مجرّد المقابلة بين نظرة الكونيقيّ ونظرة الكلبيّ (ص. ٢٧٨-٢٧٩)، وبين الكونيقيّة الاتيقيّة (الاستطيقيّة) والكلبيّات السياسيّة-الأخلاقيّة (ص. ٢٠٦، ٢١٦-٢٢٠، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٨١)، إلى التميز بين الكونيقيّة الأثينيّة (الاغريقيّة) والكونيقيّة الرومانيّة (٢٤٢-٢٤٣)، إلى الإعلاء من شأن «القبْليّ الكونيقيّ» (ص. ٢٨٥، ٣٨٣) وحدِّ الكلبيّة بما هي مسخٌ للعنصر الكونيقيّ (ص. ٣٢٨-٣٣٠)، إلى مناهضة الكلبيّات المحدَثة (من جهة ما هي ظاهرةٌ كونيّة) بكونيقيّة محَدثة (هي كونيقيّة الغايات نسخا لطوباويّات القرن التاسع عشر: ص. ٣٩٠-٣٩١: هيدغر سليلا للكونيقيّة،

(*) في المجلّد الأوّل من **نقد العقل الكلبيّ**، لا يرد توصيف 'معاصر' إلاّ في ثلاثة مواضع (أهمّها ص. ٢٧٠).

هامش ص. ٣٩٢، ديوجين عائدا: ص. ٣٩٦). وفي هذا بالفعل ما قد يصيبُ المرءَ بالدوار.

غير أنّ في التصريفات المفهوميّة والإشكاليّة لزوج كونيقيّ-كلبيّ هذه خيطا ناظما لا بدّ أن يكون منّا على بال إذا رغبنا في دفع الخلط بين الحافز الكونيقيّ وظاهراتِ الكلبيّات الكونيّة: أعني أنّ الكونيقيَّ عنصرا وحافزا، ليس محلَّ نقد، بقدر ما هو **محكّ** نقد للكلبيّات قديمها ومحدَثها، أي أنّه هو مشرط النقد في تشريح وتعرية مكر هذه الكلبيّات وتزييغها. ولا غرابة إذّاك ألاّ يسلك سلوتردايك في **نقد العقل الكلبيّ**، مسلكَ التأريخ الأكاديميّ لمجردّ المذاهب والمقالات الفلسفيّة، بقدر ما يتوخّى نهجاً بحثيًّا طريفا يوصّفه بأنّه بالجوهر «تحيينيٌّ». فالقول إنّ أفلاطون وأرسطوطاليس على سبيل المثال، قد صارا بالنظر إلى الحافز الكونيقيّ القديم والمحدَث معا، كلبيّيْن محدَثيْن من حيث اصطفافُهما إلى جانب «مثاليّة الأسياد» الماكرة، لا يُفهم إلاّ على معنى **تاريخ جدليّ للمجتمع** هو تاريخ تجسيد الوعي وانفصامه، أي لا بالطريقة التاريخيّة-النقديّة الدارجة في الدراسات الأكاديميّة، بل **بطريقة التحيين التاريخيّ** التي تقوم على تصنيف وتعرية الدوافع الكونيقيّة والكلبيّة معا.

وعلى ذلك، يتميّز الحافز الكونيقيّ في طوريه القديم والمحدَث، بكونه في الأساس، ماديّةَ تمثيل إيمائيٍّ وجوديٍّ ساخر تتوخّى الوقاحةَ والتهكّم على رؤوس الملأ ابتداعًا لحوار «غير أفلاطونيّ» (أي لتفكّر عدوانيٍّ وحرٍّ، غيرِ مثاليٍّ وغير مطبوع بمنطق الهيمنة)، وعملا على قول الحقّ بكيفيّة مغايرةٍ بالتمام (أي على نحو الاستدلال الماديّ الذي يعيد تأهيل الجسديّة والحيوانيّة ترسيخا لحقوق ما هو عينيٌّ). وبعبارات أخرى: الحافز الكونيقيُّ إنّما يتشكّل

في التحت، في «الحضيض» وفي «الدرك الأسفل»، في ما كانت الفلسفات الرسميّة ثمّ الثقافة البرجوازيّةُ قد اعتبرتْه غيرَ خليق بأن يُتحدَّث عنه أصلاً. وبالتالي ينقل الحافزُ الكونيقيُّ الاحساسيّة المكبوتة والمقموعةَ إلى ساحة العموميّ (آغورا وسوق أثينا مع ديوجين؛ منكوريّةُ ويوميّةُ الهُمْ مع هيدغر؛ الواقعيّةُ الجهنّميّةُ للشيطان مع مفيستوفليسْ غوته؛ الدهاء السياسيُّ الخدّاع والمضلِّل للمفتّش الأعظم مع ديوستويفْسكي، إلخ.) وأمّا الحافز الكلبيُّ فيستند حتّى في زيغانه التراجيديّ، إلى تلك المعرفة الموضوعيّة بالعالَم الذي يشغل البشر، معرفةً واقعانيّةً تتوسّلها الكلبيّاتُ جميعا في تعزيز هيمنة الأسياد وتكرير بنية الإرجاء والقهْر وتنشيط ميلِ المحافظة على البقاء، ترسيخا لمنظومة «الإفراط في الإنتاج» ومن ثمّ تسييرا وتشويها للحياة. بيد أنّ كلا الحافزيْن تفكُّرِيّان تنويريّان ماكران: إذا كان الأوّلُ أنتج نمطَ حياة أوّلانيّا وعدوانيّا تجسّد في طرح عموميّ مضادّ لمثاليّة المهيمنين، فإنّ الثاني أنتج كلبيّات الأسياد المضادّة لمثاليّتهم هم أنفسِهم بسخريّةٍ «غيّرت الجهة التي تسكنُ إليها». ومن ثمّ الالتباسُ الجذريُّ لواقع حالنا السياسيِّ-الأخلاقيّ الراهن (ص. ٢٢٣-٢٢٤)، والإميّةُ الحاسمةُ التي يصوغها سلوتردايك مناهضة جذريّةً للجمْعَنة العمياء: إمّا تجسيدٌ وإمّا انفصام (ص٢٣٧,-٢٣٨)، التجسيدُ مقاومةً سُفليّةً لـ«تسلّل الانفصامات وأشكال العمه إلى كيان الأفراد».

لعلّنا نتفهّم الآن علّةَ استبعاد سلوتردايك لمقولة «المعاصر»(*)

(*) الاستعمال النقديّ الأوحد (في المجلّد الأوّل) لمقولة 'معاصر' يرد في ص. ٢٧٠: «في كلّ ما هو معاصر بالفعل، يتبدّى العنصرُ الكونيقيُّ والعنصر الكلبيُّ جزءا لا يتجزّأ من فيزيونوميّتنا الجسميّة والنفسيّة والفكريّة». بهذا المعنى المعاصران الأمثلان لنقد العقل الكلبيّ، هما كتابا: **جدليّة التنوير** لهوركهايْمر

واقتصاره على استخدامها مجرّدَ توصيف للإفراط أو الغلُوّ الموضوعيّ، نعني عامل الإبادةِ «اسرافا في الشقاق وإحرابا بنيويّا» حتّى في أطوار الحياة المشبَعة. ذلك أنّ التمييز بين الحافزين الكونيقيّ والكلبيّ (قديما ومحدَثا) ليس البتّة معايرياّ (قيميًّا) يتقصّد مجرّد المفاضلة بينهما أو ترجيح كفّة أحدهما على حساب الآخر، إذ أنّه لا حاجة إلى قيم جديدة من المنظورَيْن الكونيقيّ كما الكلبيّ! بَل هو تمييز يحتكم إلى استقراء الكارثة من حيث منطقُها التاريخيّ المحايثُ: هذا المناخ الفُصاميّ المنتشر الذي ما يزال قائما عمها من بعْدِ عمهٍ، والذي تؤجّجه **إرادةُ الكارثة الكامنة** خورسَ تدمير ذاتيٍ للبشريّة، حتّى أنّ البشر يرون الكارثيّ على وشك أن يحدث، ويرغبون مع ذلك في أن يحدث فعلا. لذلك فرماديُّ الكارثة هو بالفعل «اللون الرئيسُ لعصر يحلم من جديد في سرّه ومنذ وقت طويلٍ، بانفجار الألوان»: كيف نستقرأ منطق لابدّيةِ الانفجار هذا؟ وكيف ينبغي مع ذلك أن يستمرّ كلّ شيء؟ ولماذا أمسى الغدُ لا يتّصف إلاّ بما يعدم الأهميّةَ واستلاحة وقوع الكارثة؟ وهل منطق الكارثة هذا هو قصارى منطَقَة السلبيِّ؟ تلك هي بعض الأسئلة التي يشتغل عليها النقد 'الفيزيونوميّ' في زيارته لمكتب الكلبيّ إطاحةً بالجدليّة المدرسيّة بين الأمثل والواقع الفعليّ، ولكنْ أيضا تنشيطا لمشروع تحويل 'الكينونة' بواسطة الوعي (ص. ٢٩٤ وما بعدها).

والبيّن أنّ لمسألة الوعي سهما مركزيًّا في اشتغال **نقد العقل**

وأدرنو، ثمّ في الظاهر **نظريّة إستطيقيّة** (في ما يتعلّق بقبْليّ الألم والنقد «الحسّاس») ولكنّا نزعم أنّه في الباطن كتاب **الأدب الصغير. أفكار ملتقَطَة من الحياة المشوَّهة** (من حيث هو الدرجة الصفر للنقد الكونيقيّ) لأدرنو! (وأمّا بنيامين فهو الخبير الأعظم المعاصر بالالتباس).

الكلبيّ هذا، شريطةَ أن نفهم الوعي لا بدلالاته المدرسانيّة الدارجة، بل على معنى البرمجيّات الجماعيّة والذاتيّة: لا مجرّد كينونة ولا مجرّد وعي، بل هو «شيء مّا من كليهما»، وسَطٌ هو كلاهما. وبعبارة أوضح: الوعي نتاج برامج تفكير وإدراك وبنى منطقيّة تتشكّل تاريخيّا، وتوسِّط ما يمرّ من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى الخارج. بهذا المعنى لا يكون الوعي العينيُّ أبدا إلاّ موسوطا (بنفسه وبالكينونة معا). وإذن الوعي هنا هو إن شئت، حدٌّ أوسطُ موسوطٌ بين الوعي الزائف (الذي يستسلم للبرمجيّات بنيةً بيموضوعيّةً قائمةً لا تُقهر) وبين اللاوعي(*) (ترسّبا للخمول البيذاتيِّ وتراخيا وجوديًّا بل تكدّرا وشللا للشعور الحيويّ).

كذلك تُفهم الآن فرضيّة **نقد العقل الكلبيّ** التي مفادها أنّ الكلبيّة «وعي مستنير زائف»، كما تُتفهَّم أشكال انكسار التنوير وشقاقه. ولكنّ **نقد العقل الكلبيّ** لا يتقصّد من هذه الفرضيّة تصفيةً أو نسخا أو إنكارا للتنوير، بقدر ما يعمل على تفعيل «قوّة التفكّر الهائلة» التي حرّرها التنوير في مجرى تطوّره على الرغم من كلّ الموانع والشقاقات وأشكال التشكّك والإنكار. ومع أنّ الأزمة ليست أزمة تنوير، بل هي أزمة ممارسة التنوير والالتزام به، فإنّ سلوترديك يقول بصريح العبارة إنّه لا يعتقد حقّا في «نهاية التنوير» (ص. ١٨٢)، وطالما أنّ حرب الوعيات وصراعَ الآراء قائمان، فإنّ المعركة التفكُّريّة للتنوير قائمةٌ هي أيضا. وبما أنّه لا أحد سيكون بوسعه أن يبلغ مرحلةَ «ما بعد إعمال الفكر»، فإنّه من حوافز التنوير التفكُّريِّ

(*) ونقدّر أنّ من ألطف مقالات صاحب هذا الكتاب (وأمكرَها) أنّه يُنكر اكتشاف فرويد للاوعي: «أسطورة فرويد تزييفا للحقيقة التاريخيّة»، ص. ١٠٧ وما بعدها.

(قديمِه ومحَدَثه هو أيضا)، التحذيرُ من الذكاء الزائف ومن المعرفة المتعجرفة ومن فكر السلطة، ومن ثمّ العمل على تفكيك وحلِّ «الآليّات الباطنة» للخداع والتضليل. بيد أنّه من خاصّة التنوير تاريخيًّا، أنّه لا توجد البتّة في الأساس، «حركة تنويريّة متواطئةٌ»، لأنّه من قوام جدليّة التنوير «عدم قدرته على أن يكوّن جبهة متكتّلةً»، ومن ثمّ أن ينكسر من جرّاء مقاومة القوى المضادّة للتنوير (من مثل الابتسارات والهيمنات. . .)، بل أنْ يصير «عدوَّ نفسه» (ومثاله في الاستبددا المستنير أو الإطلاقويّة المستنيرة). ولكنّه بمقتضى هذه الجدليّة نفسها، تنويرٌ يتغلغل سيكولوجيّا وسياسيّا، ويتغذّى من التجارب الذاتيّة ومن اضطراب الأمزجة، لأنّه مع مرور الوقت وكما يصادر على ذلك سلوتردايْك، «غريزة الكشف هي الأقوى» (وإن كانت غريزة تتفعّل استيعاءً في الغسق والدغش الكلبيّيْن).

ليس 'نقد العقل الكلبيّ' 'نقدا للعقل المحض' (وإنْ كان يحتكم إلى قبْليٍّ كونيقيٍّ) ولا 'نقدا للعقل الأداتيّ' (وإن كان يناهض كلبيّة الأداة والآلة والوسيلة) ولا مجرّدَ نقدٍ برّانيٍّ للتنوير (وإنْ كان يشدّد على خيبات الفكر التنويريّ)، بل هو نقدُ **العقلِ الوقِح** تاريخيًّا ووجوديّا (أي بلحمه الحيّ وشَعره الأشعث وعضّاته النافذة) **للمعقوليّة** الكلبيّة المزيِّغة والمضلِّلة بما أوتيت من أشكال تراكم المعرفة والسلطة معا، ومن غلوّ مثاليٍّ، ومن عمهٍ سياسيّ وأخلاقيّ وحتّى لاأخلاقيٍّ. ولذلك هو بالجوهر نقدٌ تجسيديّ، تزييغيّ، مخرِّبٌ (ومن ثمّ كونيقيٌّ: الأستُ معقوليّةً نقديّةً أوّلانيّةً؛ والوقاحةُ عُدّةً لتنوير هجوميٍّ كشّافٍ؛ والضحكُ نجمَ شعور حيوّي دفّاقٍ من وسْط أحشاء الأسفل؛ والتعريةُ كما التعرّي أسلوبَ إبطال للبرمجيّات المسبّقة التي تتقصّد جمعنةَ الأفراد الأعيان وترويضَهم وتنميطهم). وعليه، هذا

النقد هو بالضرورة **فيزيونوميقا فلسفيّة**، وعلى المرء أن يتصوّر ههنا حركة المشرط أو المبضع إذ تنفذ تشريحا إلى الأدمة، لتعريَّ الأعلى والأسفل معًا، وتُظهر في وضح النهار (مثل فانوس ديوجين)، ما يعجز مجرّدُ نقد الإيديولوجيا عن كشفه أشكالَ تبلُّرٍ للزيف إذْ يتسلّح هو أيضا «بطاقات وقوى تفكّريّة». ولكن، لا يحسُن بهذا النقد أن يبقى مهووسا بـ«خُصوم جادّين» وحسب، ويغفلَ من ثمّ عن وجوب زعزعة الخطاطة الإيديولوجيّة للمنظومات «غير المتماسكة وغير الجادّة» بواسطة السخرية والتهكّم والضحك (مقاليعَ نقديّةً أشدُّ وقعا من النظريّة). إذّاك فقط قد يستلهم النقد **كونيقيّةً جذْلى** حيث لا تقتصر التجرُبة أبدا على النظريّة، وحيث التجرُبة هي خوض غمار الحياة الواعية واللاواعية معا رحلةً متيقّظةً إلى الأشياء وحِوالا عمليًّا لا ينقطعان.

.III

وأمّا بعد،

هذا نصّ قلّما نجد له نظيرا (في النصوص النقديّة الألمانيّة المعاصرة) من حيث الطرافة الفكريّة، والكثافة البحثيّة (نعني ما يتخلّله شواهدَ نصيّة وتصويريّة)، إذْ تتركّز فيه جميعُ رياح الفكر الغربيّ (باردها وصرْصرِها وحارقها معا) التي هبّت على محلاّت الواقع الفعليّ الغربيّ (من آغورا أثينا وسوقها والبنيكْس سقيفة ساستها وخطبائها، إلى أنظمة الهوْل السياسيِّ الفاشستيّة وكلبيّاتها الصارمة في وسائل الخراب والتدمير، مرورا بأشكال صناعة الموت الحديثة وامِّساخ المدن والحواضر مراكزَ للإنتاج والاستهلاك والاستلاب والتسلّي).

وأمّا في خصوص ترجمة شبكة المفهومات الرئيسة لهذا الكتاب، فالأساسيّ يتعلّق بالتميز كما بيّنا أعلاه، بين «**الكونيقيّة**» و«**الكلبيّة**»: سلوتردايك نفسُه يشدّد على ذلك إذ يحيل إلى الأثل اليونانيّ للمفردة (هامش ص. ٣١١). وكذلك الأمر في اعتماد ما فسرْنا منظورا تحيينيّا (لا تاريخيّا-نقديّا) في المباينة بين القديم والمحَدث (وبخاصّةٍ اجتناب الخلط بين الحديث والمعاصر). وفضّلنا تعريب "Frechheit" (كما "Schämlosigkeit" أو "Unverschämtheit" في كثير من المواضع) بـ«**الوقاحة**» وليس بـ«سفاهة» (أو «صفاقة») لما في هذه الأخيرة من ترسّبِ دلالات فقهيّة أخلاقيّة، والحال أنّ الوقاحةَ نهجٌ وممارسة كونيقيّة هي كما قلنا آنفا، تمثيل إيمائيّ مادّي ساخر ينمّ عن لاأخلاقيّةٍ دنيا تناهض الأخلاقيّات الزور. ولم نجد بدّا من نحت جمْع لمفرد الوعي فقلنا «**وعْيات**» (على ما فيها من ثقلٍ)، لأنّ الأمر لا يجري ههنا مجرى أشكال أو تشكّلات الوعي كما في السجلّ الفنومينولوجيّ البحت، بل مجرى «معركة وحرب الوعيات والآراء» وعيا بعينه ضدّ وعيٍ بعينه. وأخيرا ميّزنا بين **الإتيقا** والأخلاق، إذ أنّ الإتيقا كونيقيّاً، هي بالجوهر لاأخلاقيّةٌ تفكُّريّةٌ تخرج بالتمام عن 'ينْبغيّات' الأوامر الأخلاقيّة القطعيّة، لتتنزّل في دائرة 'اللاقطعيّ' استطاعةً واقتدارا (انظر هامش ص. ٣٩٢).

* * *

ولستُ أحبّ أن أختم هذا التقديم من دون الإشارة إلى ذلك الاستدعاء الماكر لديوجين (في غياب ذي القرنيْن) إلى 'جهنّم' الحداثة: ديوجين الكونيقيُّ الأشعث بعكّازه وجرابه وفانوسه يحضر «بعينيْن ذاهلتيْن» ندوةً حول هيغل ومؤتمراتٍ حول «الاستراتجيّة

النوويّة وفائض القيمة وفائض ضريبة الاستهلاك»، ويلتقي موجة من المصطافين على الطريق السيّارة، ويتسكّع في شوارع برلين! ما يعاينه يتعدّى ما يتصوّره، وما يجده راهنا، يمتنع في نظره عن كلّ تصنيف. ولكنّه يعلم علم اليقين أنّه قد غدت لخصومه «أذهان نقديّة تشتغل على أحسن ما يُرام». وعي فطنٌ ماكر ضدّ وعي فطنٍ ماكر: هو ذا التنازل الوحيد الذي سيقدّمه ديوجين للحداثة (جدليّا وأنطولوجيًّا). ولكن، هل وجَد فانوسُه بشرا حيِيِّنَ في حواضر النظريّة النقديّة حيث «الجمعنةُ هي الترياق الذي سيشفي» ممّا يُزعَم أنّها أدواء الحداثة؟ بعد أن استقال من كرسيّ الأستاذيّة وعُلّق درسُه إلى أجل غير مسمّى، ليس بوسع هذا الكونيقيّ المهجَّر إلى جهنّم الحداثات المتناحرة، إلاّ أنْ يصوغَ إيمائيًّا، بعض «علم حزينٍ» في طِبابة أنفس البشر وأذهانِهم (على منوال **الأدب الصغير**)، وهو جالس على قمامة في بعض سُكر هازئا متهكّما مقهقِها «كمن أصابه مسٌّ من الجنون» من فرْط مكْر وجوديٍّ يُعيي.

ناجي العونلّي
سوسة، ٢٨ آذار ٢٠١٩.

استهلال

اقرع الطبل ولا تخشَ أحدا
والثم معسكر التابع
فهذا هو العلم كلّه
وهذا هو المعنى الأعمق للكتب
هاينريش هاينه، **مذهب**.

يكمن أكبر عيوب العقول الألمان
في افتقادهم حسَّ
السخرية والنزعة الكلبيّة
والهزء والاحتقار والتهكّم.
أوتّو فالكه، **ألمانيّ-فرنسي**، ١٩١٢

[٧] لم تزل الفلسفةُ منذ قرن، تحتضر حتّى أنّه ليس بإمكانها أن تموت لأنّها لم تنجز بعدُ مهمّتها. وهكذا طال توديعُها المؤلم أمدا طويلا. حيث لا تنهمك الفلسفةُ في مجرّد إدارة الفكر، تراها تتراخى في احتضار سَنيٍّ تتذّكر في أثنائه ما كانت نسيت أن تقوله طوال مُدّتها. فلمّا أحسّت بدنوّ أجلها، أرادت أن تصبح صادقة وتكشف عن سرّها الأخير. وهي الآن تعترف بأنّ موضوعاتها وأغراضها

العظيمة كانت مراوغات وتعلاّت وأنصاف حقائق. أمّا تلك التحليقات الباطلة والجميلة باتّجاه موضوعات من مثل الله، الكوْن، النظرية، الممارسة، الذات، الموضوع، الجسد، الرّوح، المعنى، العدم، فتخطئ المرمى. إذْ أنّها أسماء توصيفيّة مرصودةٌ للشباب والمهمّشين والرهبان وعلماء الاجتماع.

«ألفاظ وألفاظ،- وأسماء توصيفيّة، ليس لها إلاّ أن تنشر أجنحتها حتّى تسقط من طيرانها قرونٌ وقرونٌ» (غوتفريد بينْ، **حياة مزدوَجة**، منشورات مينوي، ص. ٤٣)

تعالج الفلسفة الأخيرة إذ تستعدّ للاعتراف، تلك المسائل ضمن خانة التاريخ، ومع [٨] خطايا الشّباب. لقد ولّى عصر تلك المسائل وانقضى. ولم يتبقّ في فكرنا أيُّ شيء من ازدهار المفاهيم ونشوات الفهم. إنّنا مستنيرون، وخاملون. إذّاك لم يعد يتعلّق الأمرُ بحبٍّ للحكمة. ولم يعد ثمّة معرفةٌ سيكون بإمكان المرء أن يكون صديقا لها (فيلوسْ). ولا يكون منّا على بال مع ما نعرفه، أن نحبّه، بل نتساءل على العكس من ذلك، كيف لنا أن نحيا وإيّاه من دون أن نتحجّر.

ما نقدّمه ههنا تحت عنوان يحيل إلى التقاليد العريقة، هو تأمّل في القضيّة التالية: «المعرفةُ سلطةٌ»، وهي قضيّة صارت مدمِّرةً للفلسفة في القرن العشرين. إنّها ملخَّصٌ للفلسفة كلّها وهي في الوقت ذاته اعترافُها الأوّل الذي به يبدأ احتضارها الطويل طيلة قرن. مع هذه القضيّة ينتهي تقليدٌ في المعرفة كان يكوّن كما يدلّ على ذلك اسمه، نظريّة إيروسيّةً،- حبّ الحقيقة وحقيقة الحبّ. من جثّة الفلسفة انبثقت في القرن التاسع عشر، العلوم الحديثة ونظريات السلطة في شتّى الأشكال ومدجَّجةً بالسلاح،- علم السياسة، ونظريّة

الصراع الطبقيّ، والتيكنوقراطيّة والنزعة الإحيائيّة. «المعرفة هي السلطة». هذا ما أفضى بالضرورة إلى تسييس الفكر. أمّا التلفّظ بهذه القضيّة فهو لا محالة خيانةٌ للحقيقة، ولكنّ من يتلفّظ بها إنّما يرغب في ما هو أكثر من تحصيل الحقيقة: أعني الانخراط في لعبة السلطة.

في الفترة نفسها التي أخذَ فيها نيتشه يعرض في وضح النهار أنّ في كلّ إرادة معرفةٍ ثمّة **إرادةُ اقتدار**، كانت الديمقراطية الاشتراكية الألمانيّة القديمة تنصح أشياعَها بالتنافس على المعرفة التي هي سلطة. وحيث كان نيتشه يريد لأفكاره أن تكون «خطيرة» باردةً ومن دون وهم، كانت الاشتراكية الديموقراطية [٩] قد توخّت البرغماتية وكانت تُظهر حماسا مبتذَلا في ما يتعلّق بالثقافة. كلاهما كان يتحدّث عن السلطة، نيتشه من حيث قوّض المثاليّة البرجوازية باسم المذهب الحيويّ، والديموقراطية الاشتراكية من حيث كانت تنشد عن طريق «الثقافة»، المساهمة في حظوظ البرجوازيّة للوصول إلى سدّة الحكم. والحال أنّ نيتشه كان يعلّم واقعيّةً كان يُفترَض أنّها تيسّر على الأجيال القادمة من البرجوازية والبرجوازيّة الصغرى، التخلّص من اللّغو المثاليّ الذي يكبح جماحَ إرادة الاقتدار، كانت الديمقراطيّة الاشتراكية تتطلّع إلى المشاركة في مثالّيةٍ كانت تحمل إلى ذلك الوقتِ في حدِّ ذاتها، الوعدَ بالسلطة. لقد عرض نيتشه على البرجوازية أن تدرس أشكالَ مكرِ وفظاظةِ إرادةِ سلطة أضحتْ مذّاكَ بلا مثال، في حين كانت الحركة العمّالية تنظر بعين الرغبة، إلى مثاليّةٍ كانت تتناسب بكيفيّة أفضل مع إرادة قوّتها التي لم تزل إلى ذلك الوقتِ ساذجة.

مع سنوات ١٩٠٠ كان الجناح الراديكاليّ لليسار قد التحق بالجناح اليمينيّ للأسياد الكلبيّين. وكان التنافسُ بين الوعي الكلبيّ

الدفاعيّ لأصحاب السلطة القدامى وبين الوعي الطوباويّ الهجوميّ للمحدَثين قد خلق الدراما السياسيّة الأخلاقيّة للقرن العشرين. في هذا السباق نحو الوعي الأقسى بالحقائق القاسية كان الشيطان وبلتسيبوبْ يتبادلان الدروس والنصائح. من تنافس الوعيَات هذا نشأ الطابع الغبّاش والخدّاع للأزمنة الحاضرة - التجسّس المتبادَل بين الإيديولوجيّات، استيعاب الأضداد، تحديثُ الغشّ والمخاتلة، وباختصار، نشأت تلك الوضعيّة التي ترسل الفلسفة إلى الفراغ حيث ترى كذّابين يصفون كذّابين بالكذّابين.

نلحظ ههنا راهنيةً ثانيةً لنيتشه بعد أن كانت موجتُها الأولى، الموجة الفاشيّة، قد خمدت تقريبا. من جديد، نرى بوضوح كيف استخدمت الحضارة الغربيّةُ [١٠] فستانها المسيحيّ إلى آخر خيط من خيوط نسيجه. إذ أنّه بإمكان المرء أن يقول إنّ مدَّ سذاجةٍ بعينه قد فقِد فجأةً بعد عشريّات إعادة البناء وعشريّة اليوطوبيات و«البدائل». فصرنا نخشى الكوارث مع أنّنا نرغب في حدوثها، وبتنا نرى قيما جديدة تباع مثلما تباع المستحضَرات المسكِّنة. ومع ذلك، عصرُنا عصر كلبيٌّ من حيث يعلم أنّ القيم الجديدة لن تجدي نفعا. العناية وتقريب المواطن من الدولة وتعزيز السلم ونوعيّة الحياة والوعي بالمسؤوليّات وحماية البيئة، كلّ هذه ليست مُقنعة. وبإمكان المرء أن ينتظر نهايتَها. فالكلبيّةُ تتربّص في الخلف، وتنتظر إلى أنْ تكون المماحَكات قد انتهت وأن تأخذ الأشياء مجراها. - لا ريب أنّ حداثتَنا المتعَبة تعرف كيف «تفكّر تاريخيًّا»، ولكنّها تشكّ منذ وقت طويل في أنّها تحيا في تاريخ له معنى. «ليس ثمّة أيّ حاجة إلى تاريخ العالَم».

يشهد العودُ الأبديُّ للهوَ هُوَ، فكرةُ نيتشه الأكثر تخريباً والتي



نيتشه الكلبيُّ المحدَث، مفكِّر الالتباس.

هي غير نسيقةٍ كوسمولوجيًا ولكنّها خصبةٌ من منظور مورفولوجيا الثقافة، انبعاثاً لحوافز كونيقيّةٍ كانت قد انبسطت لآخر مرّةٍ، في الحياة الواعية مع قيصر الرومان لتظهر من جديد في عصر النهضة. الهو هو: إنّها دعوات حياةٍ صافيةٍ تقوم على المتعة وتعلّمت كيف تأخذ في الحسبان المعطيات. أن يتوقّع المرء كلَّ شيء، ذلك هو ما يجعله فطنا متنبّها بكيفيّة لا تُقهَر. الحياة على الرغم من التاريخ، الردّ الوجوديّ، جمْعنةُ «كما لوْ»، السخرية من السياسة، الحذر من «المشاريع». ثقافةٌ وثنيّةٌ محدَثة لا تعتقد في الحياة بعد الموت، ومن ثمّ عليها أن تتفكّر الحياةَ قبل أن يحلّ الموت.

كثيرا ما وصف نيتشه نفسَه بأنّه «كلبيّ»، وهذا لعمري وصف حاسم ذهل عنه الناس في كثير من الأحيان؛ وبهذا الوصف صار نيتشه إلى جانب ماركس، مفكّر القرْن الأكثر أهميّة ووزنا. في «كلبيّة» نيتشه تعرض [١٢] علاقةٌ مبدَّلةٌ مع «قول الحقّ»: إنّها علاقةُ استراتيجيّةٍ وتكتيكٍ، ارتيابٍ وإبطالٍ للكبت، برغماتيّة وتوظيف أداتيّ، - وكلّ هذا يكون بين يديْ أنا سياسيٍّ لا يفكّر أوّلا وآخرا، إلاّ في نفسه، أنا هو في باطنه متذبذب وفي ظاهره مخشوشِنٌ متدرِّع.

إنّ النزوع العنيف إلى اللاعقلانيّة في البلدان الغربيّة هو ردّ فعل على وضع روحيٍّ صار فيه كلُّ فكر استراتيجيّةً؛ وهو يشهد على نفورٍ واشمئزاز يثيرهما شكلٌ بعينه للحفاظ على البقاء. إنّه بمثابة الارتعاد الحسّاس أمام هبّةِ ريح باردة لواقعٍ تكون فيه المعرفةُ سلطةً والسلطةُ معرفة. لقد فكّرت وأنا أكتب ذا الكتابَ، في قرّاءٍ، وتمنّيت لنفسي قرّاءً يشعرون بمثل ذلك الإحساس.

كانت الديمقراطيّة الاشتراكيّة القديمة قد أطلقت شعارَ «المعرفة هي السلطة» باعتباره وصفةً عمليّةً ومعقولة. وهي إذ فعلتْ، لم تكن

تفكّر في شيء ذي بال. كانت تريد أن تقول إنّه كان يتعيّن تعلّم شيءٍ مّا متماسكٍ لكي تكون لنا في ما بعد، حياةٌ أفضل. كان معتقَدٌ من معتقدات البرجوازيّة الصغرى، هو الذي أملى هذه الوصيّة. أمّا اليوم فقد تفكّك هذا الاعتقاد. فالمسار الواضح الذي يؤدّي من الدراسة إلى الرفاه لا يوجد اليوم إلاّ عند أطبّائنا الشبّان الصلِفين. أمّا الآخرون فجميعهم تقريبا يتهدّدهم خطرُ أن يزاولوا دراساتهم لأجل لا شيء. من لا يبحث عن السلطة لن يرغب أيضا في المعرفة التي تناسبها ولا في التسلّح بها؛ أمّا رفض كلتيْهما فيعني سرّا أنّ المرء لم يعد مواطنا من مواطني هذه الحضارة. كثيرٌ من الناس لم يعودوا مستعدّين للاعتقاد في أنّه ينبغي للمرء في المقام الأوّل أن «يتعلّم» لتكون له في ما بعد، حياةٌ أفضل. ويبدو لي أنّنا نرى حدسا يتطوّر لديهم كان يكوّن في الكونيقيّة القديمة، يقينا: أعني أنّه ينبغي للمرء أن تكون له في المقام الأوّل، حياة أفضل لكي يكون بإمكانه أن يتعلّم شيئا مّا معقولا. إنّ الجمْعنة بواسطة التكوين المدرسيّ وكما تزاوَل في بلادنا هذه، هي تبْليدٌ قبْليٌّ [١٣] يكاد يتعذّر على المرء من بعده تصوّرُ أنّ تعليما مّا ما زال يقدّم فرصةً لتتحسّن الأشياء يوما مّا. ذلك أنّ عكسَ العلاقة بين الحياة والتعلّم أمرٌ شائع ذائع في هذا العصر: نهاية الاعتقاد في التربية، نهاية المدرسانيّة الأوروبيّة. هذا ما يقضّ مضجع المحافظين والبراغماتيّين، معايني الانحطاط والمتقيّدين بالتقاليد على حدٍّ سواء. في الأساس، لم يعد أحدٌ يعتقد في أنّ ما نتعلّمه اليوم يمكن أن يحلّ «مشكلات» الغد؛ وعكسيًّا يكاد يكون من اليقين أنّ ما نتعلّمه اليوم هو بالطبيعة، ما ستتولّد عنه تلك «المشكلات».

لمَ «نقد للعقل الكلبيّ»؟ كيف أبرّر ما نهضتُ إليه إذا ما عيبَ عليّ أنّي وضعتُ مصنَّفا ضخما في عصرٍ تُستشعَر فيه كتابةُ مصنّفات أقلّ حجما على أنّها وقاحة؟ لنميّز كما يحسُن بنا ذاك، بين المناسبة والعلّة والدافع.

المناسبة:

نحتفل هذا العام (١٩٨١) بالمئويّة الثانية لصدور **نقد العقل المحض** لإمانويّل كنْط - وهذا لعمري تاريخٌ ذو دلالة. نادرا ما تعيّن الاحتفال بذكرى يفوق هذا الاحتفال برودةً وخشونةً. إنّه يوم حفْل بلا حماسة، إذ بقي العلماء فيما بينهم. ستمئة مختصّ في كنط اجتمعوا في ماينْس،- هذا لا يصنع اجتماعا كرنفاليًّا، بل في أقصى تقدير، مناديلَ ورقيّةً لا نهاية له. ههنا سيكون استيهامٌ بعينه مفيدا: أن نتصوّر ما سيحدث لو ظهر المعنيُّ بإحياء الذكرى هذه، بشحمه ولحمه بين معاصريه...- أوَ لا تكون حفلاتٍ كئيبة تلك التي يتمنّى فيها المدعوّون في سرّهم، منْع الرجل الذي يُحتفى به، من المجيء، لأنّه يفترَض في الأشخاص الذين يتكلّمون باسْمه، أنّهم سيموتون خجلا عند ظهوره؟ وعلى أيّ حالٍ ستكون وجوهنا أمام نظرة الفيلسوف الثاقبة والانسانيّة في العمق؟

من سيتجرّأ على أن يقدّم لكنْط لمحةً [١٤] تاريخيّةً منذ ١٧٩٥ السنة التي كان الفيلسوف قد نشر فيها مشروعه في **السلم الدائم**؟ ومن ستقوى أعصابُه على إخباره بوضع التنوير؟- وعن خروج الإنسان «من سفهه الذي هو نفسُه مسؤول عنه»؟ ومن سيتمكّن منه الطيش بالقدر الكافي ليفسّر لكنْط أطروحات ماركس عن فويرباخ؟ أتصوّر أنّ روح الدعابة الجميلة عند كنْط ستساعدنا على الخروج من

خذَرنا وذهولنا. بقي أنّه كان ابنَ نهاية القرن الثامن عشر حيث لم يكن العقلانيّون بعدُ متزمّتينَ بقدْر تزمّت أكثرِ من معاصرٍ لنا يقدّم نفسه على أنّه متساهلٌ ليّنُ الجانب.

ولا أحد اشتغل على كنط من دون أن يقف على لغز فيزيونوميّته. ذلك أنّنا لا نتوصّل إلى فهم مظهره من حيث نطبّق عليه المبدأ الرومانيّ القائل بأنّ «العقل السليم في الجسم السليم». إذا صدق أنّ «الروح» تبحث عن جسم يناسبها، فإنّه يُفترَض في حالة كنط، أنّها روحٌ وجدت ما تتسلّى به في السخرياتِ الفيزيونوميّة والمفارقات النفسيّة-البدنيّة، روحًا أخفت نفْسًا عظيمةً في جسم نحيف، وطبعا عادلا تحت ظهر مقوّس، وظُرفا اجتماعيًّا ووَدودا تحت مزاجٍ وسواس وهوَسيّ، لكأنّ هذا كلَّه لأجل أن يقود على هواه العشّاق اللاحقين للحيويّ والرياضة البدنيّة.

لا يجد لغز فيزيونوميّة كنط حلّه البتّةَ في شخصه، بل بالأحرى في منزلته من تاريخ الفكر والحواسّ. لقد دفع عصر التنوير قدُما جدليّةَ الذهن والاحساسيّة حدَّ القطيعة. وآثارُ هذه التوتّرات تتتابع من خلال أعمال كنط كلّها. في لغة مصنَّفاته الرئيسة يظهر عنفٌ يكرّسه مسار التفكير، ولا سيّما في رأس ألمانيّ، على المحسوس. أنّ شاعرا مثل غوتفريدْ بِنْ الذي طبعه هو نفسه [١٥] الفكرُ العلميّ، تمكّن من الردّ على ذلك العنف من حيث يصف الفيلسوف بـ«مغتصب الفكر»، فهذا يبيّن أنّ الكلبيّة المحدَثة يمكن أن تصير أرْضيّةَ صدًى لحدوسات وجيهةٍ ضدّ عظمةِ الماضي السحيق، حدوساتٍ تستهدف العلاقة المحطَّمة بشكل لافت بين العقل والاحساسيّة. كان روبرت موزيل الضامن للمعقوليّة حتّى في ما أبعد من الحدود التي تشعر ضمنها بأنّها في أمان، قد وصف تجرُبة قراءة لكنط في موضع خالد

من اضطرابات التلميذ تورلِسْ:

«في ذات الصباح كان تورلس قد اشترى كتابا في طبعة شعبية صغيرة، كان قد رآه عند أستاذه، وحالما فرغ من الدراسة، انكبّ على قراءته. ولكن لكثرة الأقواس والهوامش المتراصّة في أسفل الصفحة لم يستطع أن يفهم منه شيئا، وحين كان يتابع بعينيه وعن وعيٍ، الجمل، شعر وكأنّ يدا هرمةً ومتعظّمةً كانت تفكّك لوالب دماغه بالدلالة الحرفيّة للتفكيك.

عندما توقّف عن القراءة، وقد أخذ منه الإعياء كلَّ مأخذ، لم يكن بعد نصف ساعة، قد تعدّى الصفحة الثانية، وقد تصبّب جبينه عرقا.

عزم على المتابعة، فعضّ على أنيابه، وقرأ صفحة أخرى، ثم استؤنفت الدروس.

في المساء، لم يعدْ بوسعه أن يقترب أو يمسّ الكتاب. لم يكن يدري أ هو قلَق أم نفورٌ. شيء واحد محدَّد كان يقضّ مضجعه: الأستاذ، ذلك الرجل البئيس كان يضع في غرفته، ذلك الكتاب مفتوحا دوْما، كما لو كان في نظره، تسلية يتلهّى بها يوميّا.»

التجرُبة اللّطيفة التي ترد في هذه الخطاطة تجعلنا نفهم الأمريْن كليهما: الافتتان بالكتاب والألم الذي يفرضه على قرّاء شبّانٍ حسّاسين. ألا يتضمّن الاتّصال عن غير استعداد، بكنْط وبالفكر الفلسفيِّ، خطرَ أن يتعرّض الوعيُ الشابّ إلى شيخوخة فجائيّة وعنيفة؟ ما الذي يُحفظ من إرادةِ معرفةٍ شابّةٍ، [١٦] في فلسفة تثقب دماغنا بيدٍ متعظِّمةٍ حدَّ الدوار؟ هل نجد ما نريد معرفتَه، في رأس المسمار الملولَب؟ هل ذهبت عقولنا وأصابنا مسّ من الجنون حتّى أنّنا سنفرح بما نعتقد عندئذ بأنّنا نعرف؟ وماذا يعني أنّ أناسا يستخدمون الفكر الكنطيّ «للتسلية اليوميّة» يبدون على أنّهم «بائسون جدّا»؟ هل يعني هذا أنّ الفلسفة لم تعد تترك أثرا في الحياة، وأنّ

الواقع الفعليَّ شيءٌ، والفلسفةَ شيء آخر بكيفيّة ميؤوس منها؟

في أسلوب الفلاسفة، ثمّة بناءاتٌ فيزيونوميّةٌ تنظرُ إلينا ويكون العقل قد أخفى فيها جوانبَ من طبيعته. أن تكون «عاقلا»، يعني أن تكون في علاقةٍ بعينها مع المحسوس قلّما تكون سعيدة. «كن عاقلا» يعني بعامّة هذا: لا تثق بنوازعك، لا تسمع لجسدك، تعلّم ضبطَ النفس،- وفي المقام الأوّل، ضبطَ إحساسيّتك رأسًا. ومع ذلك، العقل والاحساسيّة لا ينفصلان. عرَقُ تورلس الذي يتصبّب بعد صفحتيْن من **نقد العقل المحض**، إنّما يحتوي على حقيقة تعْدلُ تلك التي تحتوي عليها الكنطيّةُ كلُّها. فالتفاعل المفهومُ مفهوميًّا بين الفوزيس (الطبيعة) واللوغوس (العقل) إنّما هو الفلسفة، وليس ما يُقال. في المستقبل، وحدَه فيزيونوميٌّ يمكن أن يكون فيلسوفا لا يكذب. ذلك أنّ الفكر الفيزيونوميّ يقدّم فرصةً للهروب من مملكة الأرواح المعزولة والشرّيرة. والإعلانُ عن نقد جديد للعقل هو أيضا التفكير في فيزيونوميقا فلسفيّة؛ فلا يتعلّق الأمر كما هي الحال عند أدرنو، بـ«نظريّة إستطيقيّة»، بل بمقالةٍ في «نفاذ بصيرة» الوعيِ مع «جلْد وشعْر» (وأسنان).

ليس ثمّة مع ما آلت إليه الأمور، ما يدعو إلى صياغة تحيّة تقدير واحترام، بل ثمّة بالأحرى أسباب تدعو إلى تنظيم إحياء ذكرى أدبيّة [١٧] يجتنبُ من حيث التعاطف مع الكاتب، ما أتاح هذه المناسبة. «لا أرغب في الحديث عمّا آلت إليه الأمور/ أرغب في أن أبيّن لكَ ما آلت إليه القضيّة.» (إيريشْ كيسْتنِرْ.)

العلّة:

لو كان القلق في الحضارة هو الذي يبعث على النقد، لما كان

أيّ عصر مهيّأً للنقد أفضل من عصرنا. ومع ذلك، النزوعُ النقديّ لم يكن قطّ مجبولا على الانخماد من جرّاء الأمزجة الغامضة، كما هي الحال أيّامَنا هذه. ذلك أنّ التوتّر بين مَن يريد «النقد» وما يُفترَض «أنّه ينبغي نقدُه» هو توتّر هائلٌ حتى أنّ فكرنا يصير من جرّائه كئيبا مئةَ مرّة، بدلا من أن يتوخّى التمحيص والتدقيق. ما من ملَكة من ملكات التفكير تتحرّك بسرعة الإشكاليّ. ومن ثمّ، استقالة النقد. في عدم الاكتراث بالمشكلات كلّها، ثمّة ما يشبه استشعارا حدسيًّا أخيرا: علام سيكون الأمر لو كنتُ لها؟ وبما أنّ كلّ شيء أضحى مستَشكِلا، فإنّ كلّ شيء صار أيضا في موضع مّا، سيّانيّا. يتعلّق الأمر بأن نقتفي هذا الأثرَ. فهو يؤدّي إلى الموضع الذي يمكن أن تُطرح فيه مسألة الكلبيّة و«العقل الكلبيّ».

يعني الحديث عن الكلبيّة أن نُخضع لامتحان النقد فضيحةً فكريّةً وأخلاقيّة؛ بعد ذلك سنقدّم شروط إمكان الفاضح. ذلك أنّ «النقدَ» ينجز حركةً تبدأ باستنفاد المصلحة الإيجابيّة والسلبيّة من القضيّة المطروحة، لتنتهي بالعثور على البنى الأوّلانيّة للوعي الأخلاقيّ إذْ تُتناول «في ما أبعد من الخير والشرّ». العصرُ الراهن هو برمّته كلبيٌّ، وحان الوقت لتطوير العلاقة بين الكلبيّة والواقعيّة انطلاقا من أسسه. ماذا كان يعني أوسكار وايْلد إذ قال بنبرة تنمّ عن السأم: «لست البتّة كلبيًّا، فقط لديّ تجرُبة - ربّما هذا وذاك هو الشيء نفسُه»؟ [١٨] أو قول أنطوان تشيخوف بنبرة حزينة: «ما من كلبيّة ستفوقُ الحياة»؟

في غضون التأمّلات، ينحلّ الالتباس المعروف جدًّا الذي يسم مفهوم النقد؛ ذلك أنّه يعني في المقام الأوّل، النطق بحكم والتبريرَ والحكم والاستنكار؛ ثمّ تقديمَ دراسة لأسس تكوّن الحكم. لكن،

حين يتعلّق الأمر بالـ«عقل» الكلبيّ، تتنزّل هذه الصياغة بالتمام وفي **المقام الأوّل**، ضمن حماية السخرية.

ما الذي يستطيع **نقدٌ** أن يُنجز فضلا عمّا أنجِز؟ ما الذي له أن يفعل في عصر أنهكته النظريّة؟ لنستمع أوّلا لإجابة فالتر بنيامين:

«يهذي أولئك الذين يشتكون من انحطاط النقد. ذلك أنّ ساعته قد ولّت منذ وقت طويل. فالنقد هو مسألة المسافة الصحيحة. يكون في موطنه حيث يتعلّق الأمرُ بالمنظوريّات وزوايا النظر وحيث لم يزل بوسْع المرء أن يتّخذ منظورا مّا. في الأثناء صارت الأشياء تقصم ظهر المجتمع البشريّ بشكل حارق جدّا. «الحياد» و«النظرة الحرّة» هما كذبتان، هذا إن لم يكونا قد تحوّلا إلى عبارة ساذجة كليًّا عن اللاكفاءة السطحيّة.» (**شارع ذو اتّجاه واحد**، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٦٩-٧٠).

في منظومة ترى نفسها على أنّها شيء وسَط بين السجن والسديم، لم يعد ثمّة زاوية نظر توصيفيّة، ولا منظور مركزيّ لنقد مُلزِم بما هو كذلك.

وبالفعل، في عالم تفجّر إلى شتّى المنظوريّات، «النظرات الكبرى» إنّما تحملها بالأحرى الأفئدة البسيطة، لا الناس التنويريّون الذين تثقّفهم معطيات الواقع. لا يحصل تنويرٌ من دون مفعولِ تقويض الفكر الذي يبقى حبيس زاويةِ نظر، وحَلِّ الأخلاقيّات القائمة على المنظوريّات والمواضعات؛ وهذا ما يقترن سيكولوجيًّا، بتشتّت الأنا؛ أمّا أدبيّا وفلسفيّا فيقترن بانحطاط النقد.

[١٩] لكن كيف نفسّر التناقض الذي يرتبط بأنّ أهمَّ شكل من أشكال إحياء النقد في القرن العشرين يقترن باسْم فالتر بنيامين الذي

أظهر بوضوح من جانبٍ، أنّ ساعةَ النقد قد ولّت وانقضت، وكان له من جانب آخرَ، سهمٌ في مدرسة **النظريّة النقديّة** التي قدّم لها منازع أنْحية لا يقدَّر مداها؟ هو يقول إنّه من المحال أن نعتنق «زاوية نظر» لأنّ الأشياء «قصمت ظهرنا». لكنّ النقد قد تقدّم وتطوّر في أشكال مدهشة انطلاقا من زاويةِ نظر بعينها هي غياب زاوية النظر، وهذا ما ينبغي التدقيق فيه قدُما. من أيّ نقطة يتكلّم النقد إذًا؟ بأيّ منظوريّاتٍ؟ وباسْم مَن؟

في تقديري، وجدت النظريّة النقديّةُ أنا للنقد، مؤقّتا جدّا، و«مَحَلاًّ» كان يقدّم لها منظوريّاتٍ حول نقدٍ راديكاليّ بالفعل، محلاً لا يمكن أن تؤخذ معه النظريّة التقليديّة للمعرفة في الحسبان. وإنّي أرغب في تسميته بقبْليّ الألم. ليس أساس نقد رفيعٍ ومتماسف هو الذي سيتوصّل إلى نظرات كبرى تشمل الكلَّ، بل مسلكٌ يقوم على القرْب الأقصى - ميكرولوجيا.

حين تقصم الأشياءُ ظهرنا بكيفيّة حارقة، لا بدّ أن ينشأ نقدٌ يعبّر عن هذا الاحتراق. لا يتعلّق هذا النقد بالمسافة الصحيحة، بل بالاقتراب الصحيح. لقد تعاظم نجاح مفردة «ذهول» على هذه الأرضيّة؛ فهي بذرةُ النظريّة النقديّة التي تظهر اليومَ في أشكال جديدة وحتّى بين أناس لم يسمعوا عنها قطّ. بالنسبة إلى «المذهولين» المعنيّين أ لن يكون مغريًا أن يعلموا أين يعثرون على أنموذجهم النقديّ؟ وفضلا عن ذلك، في طرائقيّة «كونه مذهولا»، تعود من جديد نقائص المصدر المنسيّ.

بما أنّ سيادة الأدمغة هي دوما سيادةٌ زائفةٌ، [٢٠] فإنّ النقد الجديد يستعدّ للنزول من الرأس إلى سائر الجسد. إذ أنّ التنوير يريد الذهاب من الفوْق إلى التحت،- من زاوية نظر السياسة الثقافيّة كما

من زاوية النظر النفسيّة-البدنيّة. أن نكتشف الجسم الحيّ بصفته سارية العالَم، فهذا يعني تأكّد المعرفة الفلسفيّة بالعالَم من أساسها الواقعيّ. ذلك ما كانت النظريّة النقديّة قد خاضت فيه بتردّد وفي غالب الأحيان ضمن تقنين استطيقانيٍّ(*) مخفيٍّ تحت شتّى ضروب اللطافة والمكر.

كانت النظريّة النقديّة قد تأسّست على افتراضِ أنّنا نتوفّر على معرفة قبْلية بهذا القرْن من حيث «داءُ القرن» الذي ألمّ بنا. وما يتراءى لنا منه إنّما يتنظّمُ ضمن منظومةِ إحداثيّات نفسيّة-بدنيّة للألم واللّذة. يكون النقد ممكنا من حيث يقول لنا الألم ما هو «صادق» وما هو «كاذب». في هذا تكوّن النظريّة النقديّة المفترَضَ «النخبويّ» الدائمَ لإحساسيّةٍ سليمة وغير مشوَّهة. وهذا ما يسم قوّتَها وضعفها؛ هذا ما يؤسّس حقيقتَها ويحدُّ من حقل تطبيقها. لا بدّ فعليّا، من القدرة على تجنيد كثير من الحسّ النخبويّ الذي يتغذّى من النفور من الفيروس الذي تنتجه جثّة المعياريّة في بلد الرؤوس العنيدة والأنفس المدرَّعة. لا ينبغي العمل على إقناع بعض الخُصوم؛ إذ أنّه ثمّة كليّةٌ للـ«حقيقة» هي تعلّةُ اللاتفاهم؛ وحيث لا تتأسّس قدرة العقل على تفكّر ذاتيّ حسّاس، فإنّه ولا استدلالَ من استدلالات نظريّة التواصل يمكن أيّا كان تماسُكه، أن يستثير تلك القدرة.

في هذه النقطة «الحسّاسة» لم تتفاهم النظريّة النقديّة قطُّ مع خصومها، وبخاصّة مع المناطقة. والآكد أنّه يوجد مفكّرون لأدمغتهم طاقةٌ رهيبةٌ ولهُم بنى عصبيّة متصلّبة جدّا، سيبدو لهم التعاطي مع النظريّة النقديّة أمرا يثير التباكي. ذلك أنّ نظريّة «حسّاسة» هي شيء

(*) ästhetizistisch

[٢١] يُرتاب فيه. وبالفعل، كان لمؤسّسيها وعلى رأسهم أدرنو، تصوّر للمحسوس مقلَّصٌ حدّ النزوع إلى استبعاده وصدّه، - افتراضٌ ليس يمكن البتّة عقلنتُه في ما يتعلّق بالاستثارة النفسيّة القصوى والتعلّم الاستطيقيّ؛ لقد كانت استطيقاهُم تشارف على عتبة النفور من كلّ شيء ومن الجميع. لم تكن تحدث قطّ أشياءٌ في العالَم «العمليّ» لم تكن تؤلم استطيقاهم أو يُرتاب فيها أنّها عنيفة. بالنسبة إليها كلّ شيء كان بطريقة أو بأخرى، متواطئًا مع «الحياة الزائفة» التي لم تكن فيها «حياة صحيحة». لقد كانت قبل كلّ شيء، ترتاب في ما كان يشبه اللّذة والتوافق، بأنّه من الشعوذة والتردّي والتراخي «الزائف». لم تكن تلك الاستطيقا تعدم وبخاصّة في شخص أدرنو، أن تكون تلقّت الصدمة المعاكسة لأشكال غلوّها. ذلك أنّ تجسيدها للعقل الذي كانت قد مهّدت له الأرضيّةَ بإحساسيّة قصوى، لم يكن بالإمكان أن يقف عند الحدود التي انحبست ضمنها تلك الاستطيقا حتّى لا تتعدّى نطاق فكرِ باعثيها. ما يحدث اليوم يُظهر كم من وجه يمكن أن يتّخذه النقدُ بناءً على الحيويّة الجسديّة.

كان أدرنو من بين روّاد تجديدِ نقد المعرفة نقدا يأخذ في الحسبان قبْليًّا انفعاليًّا. وتتضمّن نظريّتُه حوافز فكر يناصر في سرّه البوذيّةَ. من يتألّم من دون أن يقسوَ قلبُه، سيفهم؛ من يستطيع الاستماع إلى الموسيقى، ينظر في لحظات الصفاء، من الجهة الأخرى للعالَم. ما يسم النفاذ إلى عالم هذه الفلسفة هو اليقين من أنّ الواقع مكتوب بكتابة الألم والبرودة والصلابة. لم تكن تعتقد البتّةَ في تحسّن مّا، ولكنّها لم تستسلم أبدا لإغراء السكون إلى اللامبالاة والتعوّد على ما هو كائن. أن يبقى المرء حسّاسا، هو موقف طوباويّ بكيفيّة مّا، - الإبقاء على الحواسّ متيقّظة لأجل سعادة لن تحُلّ،

[٢٢] ولكنّها تقينا ونحن نبقى مستعدّين لتلقيّها، من أشنع أشكال السقوط في العنف.

سياسيّا وفي خصوص الأعصاب، تتأسّس النظريّة الاستطيقيّةُ «الحسّاسةُ» على موقف استنكاريّ يقوم على مزيج من الألم والازدراء والحنق، ضدّ كلّ ما له **سلطة**. وهي تتحوّل إلى مرآة تعكس قُبحَ العالَم، والبرودة البرجوازيّةَ، ومبدأَ الهيمنة، والخدعةَ والمصلحة اللّتيْن تحرّكانه. هي ترفض قطعيًّا العالَم الذكوريّ. وتستلهم لاءَ نفيٍ ضاربةً في القِدم تُطلق ضدّ عالم الآباء والمشرّعين ومدبّري الأعمال والصفقات. الحكم المسبّق الذي تقوم عليه هو أنّ هذا العالم لن يكون بالإمكان أن ينتج إلاّ قوّة ضارّة بحيالِ الحيّ. في هذا يكمن ركود النظريّة النقديّة. ذلك أنّ المفعول الهجوميَّ للاستنكار والرفض كان قد خمَدَ مذ وقت طويل، من حيث أنّ العنصر المازوخيَّ قد فاق العنصرَ الخلاّق. حافز النظريّة النقديّة إنّما يصير ناضجا لتحطيم خناق السالبيّة. في ذلك الوقت، كانت قد وجدت أشياعها من بين أولئك الّذين استطاعوا أن يتقاسموا وإيّاها غريزيًّا، قبْليَّ ألمِهم. بيد أنّهم كانوا كثرةً ضمن جيلٍ كان قد أخذ يكتشف ما كان قد فعل آباؤهم أو سلّموا به. وبما أنّهم كانوا كثرةً، كان ثمّة من جديد في ألمانيا مع منتصف السنوات الستّين، خيطٌ قائمٌ للثقافة السياسيّة، أعني الخصومة العموميّة حول الحياة الحقّ.

إعادة إحياء هذا الحافز العظيم مشروطةٌ بأن تعي طبقة المثقّفين بذاتها، الطبقةَ التي ألهمها هذا الحافز في قديم الزمان. في النقد الحسّاس لا بدّ من إبراز اضطغان مُشِلّ. ذلك أنّ الرفض يتغذّى من حنَق أصليّ موجّهٍ ضدّ «الفحولة»، ذلك الحسّ الكلبيّ الذي كان

الوضعويّون يبسطونه في السياسة [٢٣] كما في الوعي. كانت نظريّةُ أدرنو قد تمرّدت ضدّ الامتثاليّات التي تسم «الروح العمليّة». وعملت من خلال موازَنات مفهوميّة، على بناء معرفة لن تكون سلطة. ومن ثمّ بحثت عن ملاذ في مملكة الأمّ وقربَ الفنون وأشكال الحنين المقنَّنة. «حظر الصور»- ألاّ نضع كاملَ قدمنا على الأرض. ما يميّز أسلوب النظريّة عند أدرنو هو التفكير الدفاعيّ- إنّها محاولة للدفاع عن احتراز وتحفّظ ترتبط فيه الذكريات السعيدة بعالم طوباويّ أنثوي. لقد عرض أدرنو في أول نصّ له عرضا مفضوحا سرّه الإبستيمولوجيّ المعرفيّ الانفعاليّ: إذ من خلال أسطر تتقطّع أنفاسُها حزنا وعويلا ونحيبا، وفيها نذرف الدموع ونحن نستمع إلى موسيقى شوبرت، كان قد عبّر عن مدى اقتران الدموع بالمعرفة. نحن نتباكى على هذه الموسيقى لأنّنا لا نشبهها في شيء، ولأنّها كمال يتّجه إلى عذوبة الحياة المفقودة، مثلها مثل قولٍ مأثور ضاربٍ في القِدَم.

لا يمكن أن تُفكَّر السعادةُ دوما إلاّ بصفتها شيئا مفقودا، عنصرا **أجنبيًّا جميلا**. إذ أنّها لم تعدْ سوى حدْسٍ باطنٍ نلتمس بلوغه والدموع تترقرق في العين، ولكن من دون أن ندركه. كلّ ما عدا ذلك ينتمي بطريقة أو بأخرى، إلى «الحياة الزائفة». ما يسود هو عالَم الآباء الّذين يجارون دوْما بكيفيّة مُرعبةٍ، التجريدات الصلدةَ التي تحوَّل إلى منظومة. عند أدرنو، يذهب إنكار العنصر الذكوريّ بعيدا حدَّ أنّه لم يحتفظ من اسم والده إلاّ بحرف واحد، **W**. غير أنّ الدرب التي تؤدّي إلى فيزنْغروندْ(*) لا ينبغي أن تكون مباشرةً، رَدْبا.

(*) اسمُه بالكامل هو: تيودورْ فيزنْغرونْد أدرنو، وكان يرسمه دوما كالتالي: Theodor W. Adorno.

منذ أن تشتّتت الحركة الطلابيّة، ونحن نشاهد ركود النظريّة. ولا ريب أنّه يوجد قدْرٌ من التحصيل العلميّ [٢٤] ومن «المستوى التعليميّ» أكبر من ذي قبل، لكنّ الإلهام صار أبكم. أمّا النزعة التفاؤلية لتلك الحقبة، التي ترى أنّه بإمكان مصالح الحياة أن تكون موسوطةً بمجهودات نظريّة واجتماعيّة، فقد انطفأت إلى حدٍّ كبير. من دون هذه التفاؤلية، ندرك فجأةً إلى أيّ حدّ يمكن أن تكون السوسيولوجيا مُملّة. بالنسبة إلى معسكر التنوير، العالَم يلفّ في دوْر مفرَغ بعدَ كارثة «اليسار» الحركيّ، والرعبِ وتكاثره في الرعب المضادّ. لقد قام هذا المعسكر بعمل حزينٍ حول التاريخ الألمانيّ مستهدفا الإمكانات جميعا، وانتهى به الأمر إلى السوداويّة والكآبة. ذلك أنّ النقد يبدو على أنّه لم يزل غيرَ ممكن، على غير ما كان بنيامين يعتقد. فاستُبطنت «النزوة» النقديّةُ على نحو يشي بالولَع والحنين، داخل الحديقة الفيلولوجيّة الصغيرة حيث تنبت أزهار السوْسن البنياميّنيّة وأزهار الشرّ البازولينيّة والباذنجان الفرويديّ.

يعيش النقد بسائر معاني اللّفظ، أيّاما حالكة ومضطربة. مرّة أخرى يبتدئ عصر النقد المتنكّر في لباس تخضع فيه المواقف النقديّة إلى أدوار مهنيّة. نقديّةٌ ذات مسؤوليّة محدودةٍ، تنويريّاتٌ(*) مرصودةٌ باعتبارها عاملَ نجاح، – هو ذا الموقف عند نقطة تقاطع الامتثاليّات الجديدة والطموحات القديمة. «في ذلك العصر»، كان البعض قد أحسّ عند توخولْسكي بخواء نقد ينوي أن يغطّي بضجيجه إبطالَ أوهامه. إذْ أنّ هذا النقد كان يعرف أنّ النجاح ما يزال لوقتٍ طويلٍ، عديمَ التأثير. صحيح أنّه متألّق، ولكنّ هذا لا يُساعد في شيء، ولقد

(*) Aufklärerei، والعبارة تحمل منذ هيغل على الأقلّ، على دلالات مذمومة تعني التنوير إذْ يُتّخذ ذريعة أو مطيّة أو تعلّة . . .

تبيّن هذا فيما بعد. إنّ النزعات الكلبيّة الكامنة في التنوير الراهن تتغذّى من تلك التجربة التي كادت تصير كونيّة.

هكذا رشّ بازوليني قليلا من التوابل على النقد الخامل والمتنكّر في لباس، من حيث ابتكر على الأقلّ لباسا معقولا، هو لباس **القرصنة**- إنّها كتاباتُ قُرصان. على أنّ المثقّف في ثوب القرصان يشبه أن يكون حلما رديئا. فنحنُ لا نكاد نرى أنفسنا على هذا النحو. [٢٥] فاللواط كان يقدّم علامةً ضدّ تخنّث النقد. وهذا شيء أشبه بالقفز في سائر النواحي والجهات كما فعل « دوغلاس فايرْبانك» وقد استلّ سيفه مهاجما عدّة سفينة وتجهيزها، تارةً ينتصر وينهزم أطوارا أخرى، تتقاذفه الأمواج على نحو لا يُرى في محيطات الاستلاب الاجتماعي. فترد الضربات والطعنات من كلّ حدْب وصوْب. وبما أنّ اللّباس غيرُ أخلاقيّ، فإنّه يُلبَس أخلاقيّا مثل قفّاز. ليس بإمكان القرصان أن يعتنق وجهاتِ نظرٍ مكينةً، لأنّه يترحّل بين جبهاتٍ متقلّبة. ربّما تنعكس صورة بازوليني عن المثقّفين القراصنة على بريشْتْ، أعني بريشتْ الشابّ والخبيث، لا ذلك الذي اعتقد أنّه تعيّن عليه أنْ يدرس ساعات وساعاتٍ على سفينة الشيوعيّة الحربيّة.

ما يبدو على أنّه مستحْسَنٌ في ميثة القراصنة إنّما هو العنصر الهجوميّ. بيد أنّ ما سيُرتاب فيه هو وهمُ أنّ المثقّفين يستمدّون وجاهتَهم من المشاجرة بما هي كذلك. في واقع الأمر، بازوليني مهْزُومٌ مثْله مثل أدرنو. ذلك أنّ ما يفتح عينيه نقديًا إنّما هو قبْليُّ الألم الذي يجعل في نظر المرء من أبسط أمور الحياة معقّدةً لا طاقة له عليها. ليس ثمّة نقد عظيم من دون نقائص وخيباتٍ كبيرة. إنّهم المرضى والمؤوفون بالثقافة الّذين يجدون في المجهودات الكبُرى، ما يُشفيهم من آفتهم، هم الّذين يستمرّون في تدوير عجلة النقد. لقد

عكف أدرنو على تصنيف نصّ مشهور أفرده لهيانريشْ هاينهْ، **جروح هايْنه**. ليست هذه الجروح سوى تلك التي تنزف وتنخر كلَّ نقد ذي وزنٍ. في أمّهاتِ الأعمال النقديّة للحداثة، تنفتح في كلّ موضعٍ، جروحٌ: جروح روسّو، وجروح شلّنغْ، وجروح هاينهْ، وجروح ماركس، وجروح كيركغاردْ، وجروح نيتشه، وجروح شبنغلرْ، وجروح هيدغر، وجروح تيودورِ لسّنغْ، وجروح فرويْد، وجروح أدرنو. عن الشفاء الذاتيّ للجروح العميقة تتولّد ضروبُ النقد التي تكون في كلّ حقبةٍ من الحقب [٢٦] بمثابة نقاط تكتُّلٍ للتجرُبة الذاتّية. وكلّ نقد إنّما هو عمل رائدٌ في ألم العصْر وجزءٌ نموذجيٌّ من العلاج.

لستُ أتطلّع إلى توسيع هذا المشفى المجيد للنظريّات النقديّة. لقد حان وقتُ نقد جديد للأمزجة. حين يبدو التنوير على أنّه «معرفة حزينة»، فإنّه يسهّل على الرغم منه، الخدَر الاكتئابيّ. لذلك ينتظر نقد العقل الكلبيّ أكثرَ من عملِ تسليةٍ حيث يُحسَم من البداية أنّه ليس عملا، بل هو استراحة من العمل.

الدافع:

سيكون المرء قد لاحظ أنّ التبرير مدبّرٌ تدبيرا لكي يكون صادقا بالتمام. ومن ثمّ، انطباعُ أنّ الأمر يتعلّق بمحاولة إنقاذ التنوير والنظريّة النقديّة، هو انطباع أرتضيه لنفسي؛ بيد أنّ مفارقات منهج الخلاص تعمل على ألاّ نبقى عند هذا الانطباع الأوّل وحسب.

إذا كان التنوير يبدو في البداية على أنّه يفضي بالضرورة إلى خيبة كلْبيّة، فإنّ هذا الطور سرعان ما سيُتجاوَز، وسيصير امتحان الكلبيّة أساسا لإبطال الأوهام بكيفيّة مناسبة. لقد كان التنوير دوما خيبةً

بالدلالة الإيجابيّة، إذ أنّه كلّما تقدّم، اقتربت اللحظة التي يملي علينا العقلُ فيها بأن نضربَ إلى إثباتٍ مَّا. إنّ فلسفةً تولد من فكر النعَم، تحمل النعم أيضا على محمل اللاَ. ليس هذا وضعانيّةً كلبيّةً، وليس موقفا «إثباتيًّا». فالنعمْ التي أتفكّرُ ليست تلك التي للمغلوب. وإذا كانت تتضمّن شيئا من الطاعة، فإنّها تلك الطاعة الوحيدة التي يمكن أن نطالب بها إنسانا تنويريًّا، أعني أن يطيع تجرُبته ويخضع لها.

[٢٧] بالنسبة إلى العُصاب الأوروبيّ، السعادة هي هدف يوضع نصبَ أعيننا، والجَهد الذي يبذله العقل هو السبيل التي تفضي إلى السعادة. يتعلّق الأمر ههنا بتقويض قهْر ذلك العصاب. إذ أنّه لا بدّ من حلّ الهوس النقديّ بالأفضل وبمحبّة الخير الذي من اليسير أن نبتعد عنها بخطوات كبيرة. وممّا يبعث على السخرية هو أنّ الهدف والجَهد الأكثر نقديّةً يكمنان في الإهمال الأكثر سذاجة.

حدثت قبيْل وفاة أدرنو، حادثةٌ في قاعة المحاضرات بجامعة فرانكفورت، حادثةً يمكن أن تكون بمثابة المفتاحِ للتحليل الكلْبيّ الذي شرعنا فيه هنا. كان الفيلسوف يهمّ بإلقاء درسه وهو منهمكٌ في المفهوم، وإذ بمجموعة من المتظاهرين تمنعه من الصعود إلى المنبر. مثل هذه الحوادث لم تكن استثنائيّةً في ١٩٦٩. لكنّ شيئا مَّا في هذه الحالة بالذات، يفرض علينا أن ننظر فيها عن كثب. من بين المشوّشين، أظهرت بعض الطالبات احتجاجَهنّ بأنْ عرّيْن صدورهنّ أمام المفكّر. من جانبٍ، اللّحم المعرًّى مستخدِما للـ«نقد»؛ ومن جانب آخر، الرجل الذي تملّكته مرارةُ الخيبة والذي من دونه ولا معيدَ كان سيتعلّم ما هو النقد - الكلبيّةُ بالفعل. ليس تعرّي العنف هو الذي جعل الفيلسوف لا ينطق ببنت شفة، بل هو عنف

التعرّي[1]. كان العدل والظلم، الحقيقة واللاحقيقة قد اختلطت بلا انفصال في ذلك المشهد وبكيفيّةٍ هي على الإطلاق بالنسبة إلى الكلْبيّات جميعا، من طراز النموذج. ذلك أنّ الكلبيّة تتجرّأ على الظهور بحقائق عاريةٍ كليًّا تحتفظ من حيث طريقةُ إبرازها، بشيء مّا من اللاحقيقة.

حيثما تكون أشكال الإخفاء والتورية مقوِّمةً لثقافة مًا، وحيثما تخضع الحياة ضمن المجتمع إلى قهر الكذب، تظهر في التلفّظ الفعليّ بالحقيقة، [٢٨] لحظةٌ عنيفةٌ، فعلُ تعريةٍ غير مرغوب فيه. لكن مع مرور الوقت، غريزة الكشف هي الأقوى. وحده عري الأشياء وعدم توريتها الجذريّان يخلّصاننا من قهْر بثّ الافتراضات التي تشي بالريبة والحذر. الرغبة في التوصّل إلى «الحقيقة عاريةً بالتمام» هي دافع إحساسيّةٍ يائسة تلتمسُ تمزيق حجاب المواضعات والأكاذيب والتجريدات وأشكال التكتّم، لتتوصّل إلى **الأمر برأسه**. بامتحان ذا الدافع أرغب في أن أواصل كلامي هذا. ثمّة مزيجٌ من الكلبيّة والذكوريّة و«الموضوعيّة» والسكلجانيّة يكوّن حال النفس على مستوى البنية الفوقيّة للغرْب - حالَ نفسٍ غسقيّة تصلح للأصول وللفلسفة.

في أعماق نوازعي وميولي، أجد إجلالا طفوليًّا لما كان يسمّى في الدلالة اليونانيّة، فلسفةً، إجلالا أرى فضلا عن ذلك، أنّ لتقليدِ احترامٍ قائم في الأسرة، سهما كبيرا فيه. كانت جدّتي وهي بنت معلّم من أسرة مثاليّة، تروي باعتزاز وتوقير أنّ كنط هو الذي كان قد

---

(١) سأعود إلى هذا في التأمّل التمهيديّ الخامس.

كتب **نقد العقل المحض**، وشوبنهاور **العالَم بصفته إرادة وتمثُّلا**. وربّما أيضا أنّه كان يوجد عالَم كتب أخرى رائعة لم يكن بوسعنا أن نقرأها لأنّها كانت معتاصةً، ومع ذلك كان لا بدّ من إجلالها من الخارج كما نجلّ شيئا عظيما.

ألا توجد فلسفةٌ لا تُخرج فيها «اليد الهرمةُ المتعظّمةُ» الدماغَ من الرأس وتفصله عنه؟ إنّ الحلم الذي يراودني هو أن أرى شجرةَ الفلسفة المستميتةَ تُزهر مرّةً أخرى، ازهرارا بلا خيبة، تنزرع فيه ورود غريبة للعقل، حمراء وزرقاء وبيضاء، وتومض بنور الصبح اليونانيّ، لحظةَ بدأت **النظريّةُ** [٢٩] ووجدَ الفهم لغتَه بكيفيّة عجيبة وفجائيّة كما هي الحال في كلّ وضوح. من منظور ثقافيّ، هل نحن طاعنون في السنّ بالفعل حدَّ عجزنا عن معاودة مثل تلك التجارب؟

القارئ مدعوٌّ إلى أنّ ينتبذ مكانا لطرفة عيْن تحت تلك الشجرة التي والحقّ يُقال، لا يمكن أن توجد. أعد بألاّ أعدَ بشيء، وبخاصّة ألاّ أعد بقيم جديدة. لكي نحيل إلى ما كان هاينريش هايْنه قد قاله عن كوميديّات أرسطوفانْ، يلتمس نقد العقل الكلبيّ اقتفاءَ أثر «الفكرة العميقة لتقويض العالَم» التي تقوم عليها المعرفةُ الجذلى، «والتي يعتقد فيها كأنْ في شجرة سحريّة تبثّ السخرية بكيفيّة عجيبةٍ، وتزيّنُها أفكار مزهرّة، وأعشاش العندليب الذي يزقزق، وقردة تتسلّق الأغصان». **(أحواض لوكا)**[١]

مونشن، صائفة ١٩٨١

---

(١) هاينريش هاينه، **الأعمال الكاملة** – *Sämtliche Schriften*، مونشن، ١٩٦٩، المجلّد II، ص. ٤٦٦.

القسم الأوّل

إضاءات

خمسة تأمّلات تمهيديّة

[٣٣]

١. الكلبيّة
غسق الوعي الزائف

الأزمنة قاسيةٌ، ولكنّها حديثة.

مثل إيطاليّ

ومع ذلك، لم نكن نرى أحدا يقف وراء ذلك كلّه. كان كلّ شيء يدور باستمرار حول الذات.
لم يعد يوجد أيّ هدف في أيّ موضع كان... لقد فقد الرؤساء عقولَهم. لقد شربوا حدَّ الثمالة فتحنّطوا... كان بدأ يتراءى لكلّ واحد في البلاد أنّ الأمور لم تعد على ما يُرام... وكان تأجيل الكارثة ما يزال يشير إلى ثنيّة...
فرانس يونْغ، **غزوة المكنَات**، ١٩٢١

لقد استفاد القلق في الحضارة صفةً جديدة: فهو يبدو على أنّه كلبيّةٌ منتشرة وكونيّة. أمّا النقد التقليديّ للإيديولوجيا فقد أعيته الحيلةُ أمامه. إذ أنّه لا يدري أينَ سيضع رافعة التنوير داخل الوعي الكلبيّ اليقِظ. فالكلبيّة المحدَثة تتقدّم باعتبارها حالَ الوعي ذاك الذي يعقُب الإيديولوجيّات الساذجةَ وتنويرَها. وفي هذه الكلبيّة المحدَثة تكمنُ العلّة الفعليّةُ لنفادِ نقد الإيديولوجيا بشكل بيّن للعيان. ذلك أنّ هذا النقد بقي أكثر سذاجةً من الوعي الذي كان يريد كشفَ القناع عنه؛

ولم يكن يقتفي في معقوليّته النزيهة، سوى تقلّبات الوعي الحديث وهو يتّجه نحو واقعيّةٍ متعدّدة وماكرة. أمّا سلسلة الوعي الزائف التي توجد إلى يوم الناس هذا، أعني الكذب والخطأ والإيديولوجيا، فليست بتامّة؛ [٣٤] ذلك أنّ الذهنيّة الراهنة تفرض إضافة بنية رابعة: الظاهرة الكلبيّة. والحديث عن الكلبيّة يعني محاولةَ النفاذ من مدخل جديد إلى البناء القديم الذي لنقد الإيديولوجيا.

إنّ في توصيف الكلبيّة بأنّها ظاهرة كونيّة ومنتشرةٌ، ما يزعزعُ استعمال اللّغة؛ إذ أنّه طبقا للتصوّر العامّ، الكلبيّة ليست منتشرة، بل هي لافتة، وليست كونيّة، بل نادرا ما تكون مشترَكة، وهي شأن فرديّ بالتمام. ذلك أنّ النعوتَ غير المعتادة التي قد تصف شيئا من الشكل الجديد لظهور الكلبيّة، يجعلها في الآن نفسه، محطِّمةً وممّا لا يمكن ضبطُه.

لقد عرف العصر القديم العنصر الكلبيّ (وبعبارة أفضل: الكونيقيَّ) بصفته بومةً متوحّدةً، وأخلاقيّاً مستفزّا وعنيدا. ديوجين في «برميله» هو من يضرَب به المثل على ذلك الرهْط من الناس. إذ أنّه في كتاب صور الطبائع الاجتماعيّة، يتّخذ شكل الساخر الذي يأخذ مسافته، والفردانيِّ ذي اللسان السليط والطبع الخبيث، والذي يدّعي ألاّ حاجة له إلى أحد؛ ولا أحد يحبّه لأنّه يعتدي على كلّ من تراه عيناه من حيث يكشفه وينزع القناع عنه بكيفيّة فظّة. من حيث أصله الاجتماعيّ، هو شكلٌ حضَريٌّ مهذَّبٌ يخلُد إلى مضجعه داخل دوّامة الحاضرة القديمة. وبإمكان المرء أن يسمه بكونه التعبيرة الأولى عن فئة المثقّفين المهمَّشين أو الّذين هم من العامّة. أمّا انقلابه «الكلبيّ» ضدّ العجرفة والأسرار الأخلاقيّة للحضارة العليا، فمشروطٌ بالمدينة، بنجاحاتها وظلالها. ذلك أنّه في المدينة وحدها يمكن لتشكّل الكلّبيّ

من حيث هو صورتها السلبيّة، أن يستفيد كامل تبلوُره تحت ضغط الإشاعة العموميّة والشعور العامّ بالحبّ وبالكراهيّة في الآن نفسه. ووحدها المدينة يمكن أن تستضيف الكلبيَّ الذي يتلفّت عنها متباهيًا ضمن مجموع الأهالي الأصليين الّذين تُبدي لهم تعاطفها باعتبارهم فرديّات مدنيّةً مرموقة.

في الأزمنة الحديثة، توجد الأرضيّة المواتيةُ للكلْبية في الحضارة المدنيّة كما في دائرة اللطفاء الكيّسين. من رحم هذه وتلك تنشأ واقعيّةٌ قبيحةٌ منها يتعلّم البشر الضحكة المكشِّرة التي تشي بلاأخلاقيّة صريحة. هنا وهناك تتراكم لدى الكائنات العاقلة والمنفتحة على العالَم، معرفةٌ مدنيّةٌ تتراوح برشاقة بين الوقائع الخامّ وواجهاتِ المواضَعات. ثمّة علامات تنفذ إلى التفكير الجادّ، علاماتٍ تتأتّى من الحضيض الأسفل، من مثقّفي المدينة المنبوذين، ومن الأعلى العليّ، من قمم وعي رجل الدولة، وتشهد على السخرية الجذريّة من الأخلاق ومن المواضعَة الاجتماعيّة كما لو أنّ النواميس والقوانين إن جاز القول، لم تسنَّ إلاّ للحمقى والرعناء، في حين ترتسم على شفاه أولئك الّذين يعلمون، ضحكةٌ تشي بأنّهم حتما على دراية بذلك. وبعبارة أدقّ: إنّهم الأقوياء هم الّذين يضحكون بهذه الكيفيّة، أمّا الكونيقيّون العامّة فيُسمِعون ضحكةَ تهكّم لاذع. في الفضاء الواسع للمعرفة الكلبيّة، تلتقي الأطراف الضديدة؛ أويْلينشبيغل وريشليو؛ ماكيافيلّي ونجلُ رامو؛ مرتزَقة النهضة الصاخبون وكلبيّو الروكوكو الأنيقون؛ المقاولون الّذين لا ذمّة لهم والمهمّشون الّذين تحرّروا من الوهم؛ استراتيجيّو المنظومة المتصلّبون والمتمرّدون الذين لا أمثلَ يهتدون به(*).

(*) ههنا يتّضح لنا أنّ مفردة «كلبيّ» تحتمل كوكبة دلالاتٍ متباينة، من السخرية والفكه والهزء والاستخفاف والتهكّم والهجاء اللاذع، إلى الوقاحة والفظاظة والصلف والعُجب وحتّى النفاق.

مذْ أخذ المجتمع البرجوازيّ يمدّ جسورا بين معرفة أولئك الذين هم في القمّة وأولئك الذين هم في الحضيض، وأعلنَ عن طموحه إلى تأسيس صورة عن العالم تقوم كليًّا، على **الواقعيّة**، انصهرت تلك الأضداد بعضها في بعض. اليوم، يظهر الكلبيّ في صورة رهْط من بين الجماهير: طبع اجتماعيّ متوسّطٌ داخل البنية الفوقيّة الرفيعة. هو رهْط من بين الجماهير،- ولا يعود هذا فقط إلى كون [٣٦] الحضارة الصناعيّة المتقدّمة تنتج المنعزل الساخر باعتباره ظاهرةَ جماهير. فالمدائن نفسُها صارت مقاطعاتٍ منتشرةً فقدت القدرةَ على خلق شخصيّات عموميّةٍ يُسلَّم بها كونيًّا. لقد تقلّص الإلزام بالفرْدَنة في مناخ المدن ووسائل الاعلام الحديثة. على هذا النحو، الكلبيّة الحديثة كما توجد جماهيريًّا في ألمانيا وبخاصّة بعد الحرب العالميّة الأولى، لم تعد هامشيّة. ولكنّها تظهر أكثر من أيّ وقت مضى، على أنّها نمطٌ متطوّر ومرِنٌ. لقد فقد كلبيّ الجماهير المحدَث ذلكَ اللّسان السليط والنابي، فبات يتحاشى استهدافَ نظر الناس. فهو قد تخلّى منذ وقت طويل ومن جهة ما هو أصيلٌ، عن لفت الأنظار والاستهزاء من الآخرين. لقد اختفى الرجل ذو «العين الشرّيرة» من صفوف العامّة. وحده الغُفْلُ صار الفضاء الواسعَ للزيْغ الكلبيّ. ذلك أنّ الكلبيّ المحدَث هو كائن غير اجتماعيٍّ مدمَج؛ وبالنسبة إلى إبطال الوهم الكامن، هو يجيد فعل ذلك كما يجيد الهِبِّيْزْ فعله. أمّا عينه الشريّرة فلا تبدو له على أنّها عيْبٌ شخصيّ أو صولجانُ اللاأخلاقيّة الذي سيتعيّن عليه شخصيًّا أن يتحمّل مسؤوليّتَه. فالكلبيّ لم يعد من حيث الغريزة، يفهم نمطَ كيانه باعتباره ما يتعلّق بـ«كونه قبيحا شرّيرا»، بل باعتباره مساهمةً في كيفيّة نظرٍ جماعيّة تدنّت إلى مستوى الواقعيّة. إنّه الشكل المنتشر كوْنيّا لدى الانسان المستنير الذي قوامُه

أنْ يسهر على ألاّ يكون الضحيّة المغفَّلة. بل يبدو أنّنا نجد في ذلك شيئا من العافية - أوَ لاَ تناضل إرادة حفظ البقاء لصالح ذلك؟ إنّ الأمر يتعلّق بموقف الناس الّذين تحقّقوا من كون أزمنةِ السذاجة قد ولّت وانقضت.

سيكولوجيًّا، من الوارد أن يُفهم كلبيُّ الأزمنة الحاضرة باعتباره حالةً حدًّا للسوداويّة، تلك الحالة التي [٣٧] تفلح في التحكّم في علامات الاكتئاب وفي أن تبقى بكيفيّةٍ مًّا، قادرةً على العمل. وبالفعل، هذا أمرٌ جوهريٌّ في نظر الكلبيّة المحدَثة: القدرة على العمل،- على الرغم من كلّ شيء وفي نهاية المطاف ومن باب أولى وأحرى. منذ وقت طويل، تنتمي المواقع-المفاتيح في المجتمع إلى الكلبيّة المنتشرة، في هيئات الإدارة، والبرلمانات، ومجالس الإدارة، ومدراء المؤسّسات، **وهيئات القراءة**، وعيادات الأطبّاء، والجامعات، ومكاتب المحامين، وهيئات التحرير. ثمّة كآبةٌ معيّنةٌ وأنيقةٌ تقترن بفعل الكلبيّة. لأنّ الكلبيّين ليسوا بلَهاء، ويرون بالتمام من وقت إلى الآخر، العدمَ الذي يفضي إليه كلُّ شيء. إذ أنّ جهازهم النفسيَّ هو اليومَ مرنٌ بالقدر الكافي لكي يُدمَج الشكّ المستمرّ في نشاطهم باعتباره عاملَ حفظ للبقاء. يعلمون ما يفعلون، ولكنّهم يفعلونه لأنّ القهر الذي تفرضه الأشياءُ وغرائزُ المحافظة على البقاء، يتكلّم على المدى القريب، اللّغةَ نفسها التي تقول لهم بأنّ ذلك يجب أن يكون. وعلى كلّ حال سيفعله آخرون، وربّما الأسوأ من الجميع. ومن ثمّ غالبا ما يتملّك الكلبيّةَ الجديدةَ المدمَجةَ شعورٌ يُتفهَّم بأنّها ضحيّة وأنّها مدعوّةٌ للتضحية. تحت واجهةٍ تساهم في شطر كبير من اللعبة، هذه الكلبيّةُ حمّالةٌ لكميّة من البؤس تجعلها عطوبًا، وفي حاجة إلى البكاء. ثمّة في هذا شيء من قبيل الأسى

والحزَن على «براءة مفقودة»،- حزنًا على المعرفة الأفضل التي يتعارض معها كلّ فعلٍ وكلّ عمل.

ينتج عن ذلك تعريفنا الأوّل: الكلبيّةُ هي **الوعي الزائف المستنير**(١). إنّها الوعي الشقيّ وقد وقع تحديثُه، والذي فعل فيه التنوير فعلَه بنجاح وبلا طائلٍ في الآن نفسه. ذلك أنّ هذا الوعي قد تعلّم درسَه من التنوير، ولكنّه لم يطبّقْه قطّ، ولم يكن ولا ريب، بوسعه أن يطبّقه. ومن حيث هو ميسور الحال وبائسٌ [٣٨] في الآن نفسه، لا يرى نفسه معنيًّا بأيّ نقد للإيديولوجيا؛ ذلك أنّ زيفه إنّما يتسلّح بطاقات وقوًى تفكُّريّة.

«وعي زائف مستنير»؛ اختيار مثل هذه الصياغة هو في الظاهر ضربٌ للتقاليد التنويريّة. والصيغةُ هي في حدّ ذاتها كلبيّةٌ في وضع التبَلُّر. ومع ذلك، تشي بدعوى مصداقيّةٍ موضوعيّة؛ وهذا المصنّف إنّما هو تطويرٌ لمغزاها ولضرورتها. من منظور المنطق، يتعلّق الأمر بمفارقة؛ وبالفعل، كيف سيكون بإمكان وعي مستنير أن يبقى وعيا زائفا؟ هو ذا تحديدا المشكل برأسه.

أن يفعل المرء ضدّ المعرفة الأفضل، فهذا ما يكوّن اليومَ الوضعيّةَ الشاملة للبنية الفوقيّة؛ ونعلم مع ذلك بلا توهّم، بأنّ «قوّة الأشياء» تجذبنا إلى الأسفل. هكذا يظهر في الواقع بصفته وضعَ الأشياء، ما يُعدّ في المنطق، مفارقةً، وفي الأدب، مُلحةً؛ وهذا ما يُنتج موقفا جديدا للوعي حيال «الموضوعيّة».

«وعي زائف مستنير»: لا يُراد لهذه الصياغة أن تُفهَم باعتبارها

---

(١) أوّل «تجاوُز» لذا التعريف يوجد في التأمّل التمهيديّ الخامس، والثاني في الباب الفنومينولوجيّ.

صياغة عرَضيّة، بل باعتبارها نقطةَ بداية نظاميّة، وباعتبارها نموذجَ تشخيصٍ. ومن ثمّ، هي صياغة تنخرط في مراجعة التنوير؛ ولا بدّ لها أن تضع في وضح النهار علاقتها مع ما يسمّيه التقليد الدارج «وعيا زائفا»؛ بل لا بدّ لها أن تراجع مسار التنوير وعملَ النقد الإيديولوجيّ الذي كان بإمكان هذا الوعي في أثنائه، أن يستوعب في حدّ ذاته، التنوير. لو كان لهذا المصنَّف مقصد تاريخيٌّ، لكمنَ في وصف تحديث الوْعي الزائف. لكنّ المقصد من العرْض في مجمله، ليس تاريخيًّا، بل هو مقصد فيزيونوميّ: يتعلّق الأمر ببنية وعي زائف مسلَّح بطاقات وقوّى تفكُّريّة. ومع ذلك، أرغب في بيان [٣٩] أنّ هذه البنية لا تُتفهَّم من دون تأيينٍ لأفكار سجاليّةٍ ضمن تاريخ سياسيٍّ بعينه[١].

من دون تهكّم، نقول إنّه ليس يمكن أن توجد علاقة سليمة للتنوير الراهن بتاريخه. وليس لنا إلاّ الخيار بين تشاؤميّة «نزيهة» تتعلّق بالبدايات وتذكّر بالانحطاط، وبين انعدامِ احترام رصينٍ في أثناء تعقّب المهمّات الأصليّة. - بالنظر إلى ما آلت إليه الأمور، الوفاء للتنوير لم يعد يوجد إلاّ في الخيانة. هذا يفسَّر في شطر منه، بموقف الورثة الّذين ينظرون إلى الخلف في اتّجاه الحقب «البطوليّة»، ويتّخذون بالضرورة موقفا أكثر تشكيكا في النتائج. في «كونه وريثا»، تتفعّل دوما «كلبيّةُ موقفٍ بعينه»- وهذا ما نعلمه أيضا من خلال قصص ورثة «الرأسمال العائليّ». لكنّ الموقف الاستردادىَّ لا يكفي لتفسير النبرة التي تختصّ بها الكلبيّة الحديثة. الخيبة بإزاء التنوير ليست البتّةَ إلاّ علامةً على أنّ للورثة الحقَّ، بل

(١) انظر : الكلبيّات الأساسيّة الستّ في الباب الفنومينولوجيّ.

على أنّه يجب عليهم أن يكونوا أكثر نقديّةً من المؤسِّسين. فالذوق الرفيع الذي للكلبيّة الحديثة هو من طبيعة أساسيّة - هيئةٌ وعي مريض بالتنوير، أعني وعيا منع عنه بعد أن تعلّم من التجرُبة التاريخيّة، التفاؤليّات المبتذَلةَ والبخْسة. أتريد قيما جديدة؟ لا، شكرا. بعد الآمال العنيدة، تأخذ أشكال الأنانيّة في الاستقرار من حيث يعوزها الاندفاع. فالكلبيّة الجديدة تتضمّن أيضا سلبيّةً رصينةً لم تعُد تجد البتّة لذاتها أملا، فلا تجد لها في أحسن الأحوال إلاّ شيئا من السخرية والتعاطف.

ما يتعلّق الأمر به في نهاية المطاف، هي الحدود الاجتماعيّة والوجوديّةُ للتنوير. [٤٠] لقد أذلّت إلزاماتُ الحفاظ على البقاء والرغباتُ في إثبات الذات، الوعيَ المستنير. وإنّه لمريض من جرّاء تسليمه عن قهْرٍ، بالصروف والأحوال القائمة التي يشكّ فيه، ومن جرّاء تكيّفه معها، وفي الختام من جرّاء أنّه هو الذي يحرص على تسيير شؤونها.

للحفاظ على البقاء لا بدّ من مزاولة الدراسة بمدرسة الواقعيّة. ولا ريب. هذا ما تسميّه لغةُ ذوي النوايا الحسنة أن يصير المرء كهلا، وثمّة شيء من الصدق في هذا. لكن ليس هذا كلّ شيء. ذلك أنّ الوعي المتواطئ من حيث ما ينفكّ يتحيّر ويتهيّج قليلا، إنّما يبحث دائما عن سذاجات مفقودة لم يعد من الممكن أن نعود إليها، لأنّه لا رادّ لمسارات الاستيعاء.

والحقُّ أنّ غوتفريد بِنْ أحد أهمّ المتكلّمين اللاّفتين باسْم بنية الكلبيّة الحديثة، قد قدّم عن الكلبيّة، صياغة هذا القرن - أنّها ذات بصيرة نافذة ووقحةٌ: «أن يكون المرء غبيًّا وأنْ يكون له عملٌ، تلك هي السعادة». بقيَ أنّ الزيغَ في هذه الجملة يُظهر مضمونها بالتمام:

أن يكون المرء ذكيًّا ومع ذلك يقوم بعمله - ذلك هو الوعي الشقيّ في شكله المحدَث والمريضِ بالتنوير. لم يعد بإمكان ذا الوعي أن يكون من جديدٍ «غبيّا» وأن يعدم المكْرَ، والحال أنّ البراءة لم يعُد من الممكن استعادتها. إنّه يستميتُ في الاعتقاد بجاذبيّة الأحوال والصروف التي تربطه بها غريزة الحفاظ على البقاء. ما دام ليس من ذلك بُدٌّ، فهَلمّوا إذًا... يبدأ التنوير المضادُّ مع ألفي مارك شهريًّا خِلوةٍ من الضرائب؛ وهو يفترض أنّ كلّ امرئ يتعيّن عليه أنْ يفقد شيئا مّا، إنّما يتدبّر أمره سرّا مع وعيه الشقيّ أو يطمره بـ«التزامات» تتعلّق بالبنية الفوقيّة.

لم تعُد الكلبيّة الجديدة بصفتها معيشا لوضع خاصّ يستوعب وضعيّةَ العالَم، تتجلّى بتلك الكيفيّة الوهّاجة التي ستتناسب مع مفهومها. ذلك أنّها أخذت تتكتّم، [٤١] وهذه هي الكلمة المفتاح للاستلاب الموسوط بكيفيّة جذّابة كما سنرى ذلك من بعد حين(١). فالتكيّف الذي يعرف كونَه كذلك والذي ضحّى بأفضل أشكال الفهْم للإكراهات، لم يعد يرى ما يدعو إلى الظهور عاريا وبكيفيّة هجوميّة ولافتة. ثمّة عريٌ لم يعد يكشف شيئا ولم يعد يُظهر أيَّ «واقعة خامّ» سيكون من الممكن أن نعتنق على أرضيّتها واقعيّةً رصينةً. إنّ للتسوية الكلبيّة المحدَثة مع المُعطى القائمِ شيئا مّا من قبيل ما يُرثى له، ولم يعد لها أيّ شيء يعود إلى العرْي المتنفّذ. لذلك ليس من السهل حقّا من منظور المنهج، أن نستنطق الكلبيّة المنتشرةَ والغامضة. إذ أنّها تحصّنت بحكمة حزينةٍ تستبطنُ معرفة لا يمكن استخدامها للهجوم كما يستبطِن العيبُ المشين. لقد صارت العروض الهجوميّة الكبيرة

---

(١) انظر النقد الثاني للدين.

للوقاحة الكلبيّة نادرة؛ وحلّت محلّها أمزجةٌ قبيحةٌ، وصارت تُعوز الكلبيّةَ الطاقة الضروريّةُ للهجاء والتهكّم. لقد ذهب غيلينْ حدّ التفكير أنّه اليوم حتّى الإنجليز لم يعودوا قادرين على سلاطة اللسان لأنّ مؤنَ الغضب وعدم الرضا قد استُهلكتْ فأمسيْنا نأخذ في جرْدِ المدَّخَرات. لم يعد العياءُ الذي يحصل بعد عمليّات الهجوم، يسمح بالكلام كثيرا لكي يكون بإمكان التنوير أن يغنَم منها شيئا مَّا.

ذلك سبب من الأسباب التي ستجعلني أستدعي في القسم الثاني من هذا الكتاب وبشيء من الشطط، «موادَّ كلبيّةً» تعود إلى حقبة جمهوريّة فايمارْ،- من حيث أنّه قد لا يتعيّن على كلّ حال، أن تُناقَش وثائقُ أقدم. في الباب التاريخيّ الموسوم بـ«علامة فايمارْ»، أعمل على رسم فيزيونوميّة العصر. يتعلّق الأمر هَهنَاكَ بخاصيّةٍ عشريّةٍ وريثُها الأوّل [٤٢] كان الفاشيّة، ونحن المعاصرينَ ورثتُها في المقام الثاني.

الحديث عن جمهوريّة فايمارْ يعني دائما الانخراطَ في تجرُبة اجتماعيّة ذاتيّة. ذلك أنّ ثقافةَ فايمارْ كانت لأسباب يمكن البرهنة عليها، ميّالةً إلى الكلبيّة ميلا قلّما نجده في الثقافات السابقة عليها؛ ومن ثمّ أنتجت زمرةً من الكلبيّات المتفمصلة بكيفيّة لامعة والتي يمكن أن نقرأها على أنّها يُضرب بها المثل في هذا المضمار. فهي تحسّ بألم التحديث بكيفيّة أقوى، وتصوغ أشكال إبطالها لأوهامها ببرودة أشدّ وبأكثر نفاذاً ممّا سيكون بإمكان أيّ حقبة راهنة أن تفعل. وعليه، نجد في تلك الثقافة صياغات وامضة للوعي الشقيّ الحديث، صياغاتٍ ذاتَ راهنيّة حارقة تمتدّ إلى أيّامنا هذه، وربّما لا يمكن أن تُدرك في مغزاها الكليّ إلاّ في حاضرنا هذا.

لو لم يتفحّص نقد العقل الكلبيّ العلاقةَ بين مسألة الحفاظ على

البقاء وخطرِ الفاشيّة، لبقيَ لعبةَ لؤلؤٍ جامعيٍّ لمّاع. في واقع الأمر، مسألة «البقاء»، الحفاظ على البقاء وإثبات الذات، التي تقدّم عنها الكلبيّاتُ جميعا خطاطاتِ إجابة، هذه المسألة تشمل المشكل المركزيَّ الذي يتعلّق بالدفاع عن الوجود والتخطيط للمستقبل ضمن الدول القوميّة الحديثة. وإنّي أعمل في سياق مقاربات مختلفة، على تحديد الموضع المنطقيّ للفاشيّة الألمانيّة ضمن انثناءات الكلبيّة التفكّريّة الحديثة. ولنقل من باب الاستباق، إنّه ملتقى أو مجمَع ديناميّاتٍ من طراز حديث حيث يلتقي الخوف من التفكّك السيكولوجيّ، والإثبات الذاتيّ الناكص، والبرودة العقليّة للنزعة الوضعيّة المحدَثة، مع تيّار قديمٍ مهيبٍ للكلبيّة العسكريّة يعود إلى تقليد هو في الآن نفسه مرعبٌ ومتجذّر بقوّة في التربة الألمانيّة، وبخاصّة في التربة البروسيّة.

ربّما تساعدنا هذه التأمّلات حول الكلبيّة بما هي [٤٣] الشكل الرّابع للوعي الزائف، على مجاوزة الصمت المطبق الذي يميّز النقدَ الفلسفيَّ العبقريّ بإزاء الإيديولوجيا التي تُدعى بالفاشيّة. في ما يتعلّق بـ«الفاشيّة النظريّة»، ليس للفلسفة بصفتها صناعةً، أطروحةٌ تختصّ بها، لأنّ تلك الفاشيّة تبدو لها في الأساس، على أنّها دون كلّ نقد. تفسيراتُ الفاشيّة بصفتها عدميّةً (راوْشْنينْغْ من بين غيره) أو بصفتها نتاجا لـ«فكر الكلْيانيّ»، إنّما تعني الانحباس داخل عموميّات، وداخل المبهَم. لقد شدِّد بالقدر الكافي على الطابع «غير الأصيل» والمرقَّع للإيديولوجيا الفاشيّة، وكلّ ما كان يمكن أن «تدافع» عنه باعتباره أطروحةً كانت قد أخضعته للنقد منذ وقت طويلٍ، اختصاصاتٌ علميّة متنوّعة من مثل السيكولوجيا وعلم السياسة وعلم الاجتماع والتاريخ الرسمي. بالنسبة إلى الفلسفة، تعدم إعلانات

الفاشيّة فيما يتعلّق بالبرمجة، «حتّى» قيمة إيديولوجيا أساسيّة ينبغي أن تؤخَذ على محَل الجدّ وخليقٌ بأن يُبذل فعليًّا في سبيل فحصها جَهدُ نقدٍ تفكّريّ. هنا تكمن نقطة ضعف النقد. إنّه يبقى مهووسا بـ«خصومٍ جادّين» ويغفَل في هذا الموقف، عن مهمّة إدراك الخطاطة الإيديولوجيّة للـ«منظومات» غير المتماسكة و«غير الجادّة». لذلك وإلى يوم الناس هذا، ليس النقد بقادرٍ على إدراك المزيج الحديث بين الرأي والكلبيّة. لكن بما أنّ مسألة الحفاظ على الوجود الاجتماعيّ تُطرَح في أشكال ذلك المزيج تحديدا، فإنّه ثمّة ما يدعو حقّا إلى الانشغال بتركيباته. لا بدّ من معالجة مسائل الحفاظ على الذات في اللّغة نفسها التي تخصّ مسائل تدمير الذات. ذلك أنّ منطقَ الإنكار والنفيِ الأخلاقيِّ نفسَه يبدو خدّاما هنا وهناك. وأسمّيه منطق «البنية الكلْبيّة»، أي منطق التكذيب والتفنيد الذي بواسطته تفنّد إتيقا ثقافةٍ عليا نفسَها بنفسها. سنرى بكيفيّة أفضل من خلال توضيح ذلك المنطق، ماذا سيعني اختيارُ الحياة.

[٤٤] ٢. التنوير بصفته حوارا - نقد الإيديولوجيا بما هو مواصلةٌ بوسائل أخرى، للحوار الذي أُجهِض

في الكلام عن الكلبيّة تذكيرٌ بحدود التنوير. بهذا الاعتبار، مناقشةُ عناصر الكلبيّة الفايْمريّة تَعد بالكثير من منظور فلسفة التاريخ وبقطع النظر عن مزيّة الوضوح. في مجرى تاريخ ألمانيا، ليست جمهوريّة فايمارْ نتاجَ تأخّر التطوير القوميّ وحسب،- من جرّاء وزن الإرث الفلهلميّ، وروح دولة هي كلبيًّا، غير لبيراليّة، بل جمهوريّةُ فايمارْ هي أيضا مثال للـ«تنوير الفاشل».

في كثير من الأحيان، بيّن بعضهم مع تقديم الأسباب أيضا، أنّ روّاد التنوير الجمهوريّ في تلك الحقبة، لم يكن بمقدورهم البتّة أن يكونوا سوى أقليّة تمثّل العقل المتواطئ بكيفيّة ميؤوس منها أمام قوى مضادّة تكاد لا تُقهر: أمام تيّارات جارفة للتنوير المضادّ وكراهيّة فئة المثقّفين؛ وأمام كتائب من الإيديولوجيّات المضادّة للديمقراطيّة كانت تعرف كيف تتنظّم بفعاليّة في مجال وسائل الإعلام؛ وأمام نزعة قوميّة عنيفة تحمل علامات الرغبة في الانتقام؛ وأمام خليطٍ غير متمايزٍ من النزعات المحافظة العنيدة، والدعاوى التسويفيّة المبتذَلة، والفِرق الدينيّة التبشيريّة، والنزعات السياسيّة التي تنذر بنهاية العالم، وأشكال رفض المقتضيات المجحفة لحداثة غير مُريحة، رفضا يشي

في الوقت نفسه، بالواقعيّة والمرض النفسيّ. كانت جراح الحرب العالميّة ما تنفكّ تتعفّن في سياق الأزمة التي كانت تخفيها؛ [٤٥] وكانت النيتشويّة تواصل الازدهار باعتبارها أسلوب التفكير الذي يطبعه أكثر من غيره العياءُ الجرمانيّ-النرجسيّ، وبما هي علاقة مع «الواقع البائس» تقوم على الانفعال والعجرفة و«الاستنكار». كان تكوَّن في مناخ الإثارة الدوْريّة، تذبذبٌ نفسيّ-سياسيّ نافذ ينمّ عن الخوف من المستقبل والاضطغان، وواقعيّاتٌ زائفةٌ ومتقلقلةٌ، ونفسيّاتٌ مؤقّتة. إذا كانت توجد حقبة تقتضي علم أمراض النفس التاريخيَّ فإنّها حقّا تلك الحقبة التي تمتدّ طيلة خمسة عشر عاما بين سقوط الامبراطوريّة ومولد الاشتراكيّة القوميّة.

علينا ههنا أن نثق بالمظاهر: الرغبة في القيام بالتنوير في مثل ذلك المجتمع، كانت تعني الدفاع عن موقعٍ خاسر. كانت قوى التنوير وهنةً جدّا لأسباب يمكن تعدادها. ولا في أيّ لحظة كان بإمكان التنوير أن يُبرم تحالفا فعّالا مع وسائل الإعلام، ولا في أيّ لحظة كان سنّ الرشاد الأمثلَ في نظر الأقطاب الصناعيّة الاحتكاريّة وتنظيماتها. كيف كان يمكن أن يكون ذلك؟

البيّنُ هو أنّ التنوير قد حطّمته مقاومةُ القوى المعارضة. ولكن سيكون من الخطأ ألاّ نرى في ذلك إلاّ مسألة حسابِ قوّة. لأنّ التنوير يتحطّم في الوقت نفسه، ضدّ المقاومة **النوعيّةِ** للوعي الخصْم. فهذا الوعي يجادل بحدّةٍ ضدّ الدعوة إلى النقاش وضدّ الحوار حول الحقيقة؛ لقد نال الاضطغانُ بعدُ من النقاش لأنّه نقاشٌ يتناول الآراءَ والقيمَ وأشكالَ إثبات الذات المتداوَلة. تأوُّلُ هذه المقاومة باعتبارها أساسا إيديولوجيّا، هو ما غدا واحدا من الحوافز الرئيسة للتنوير.

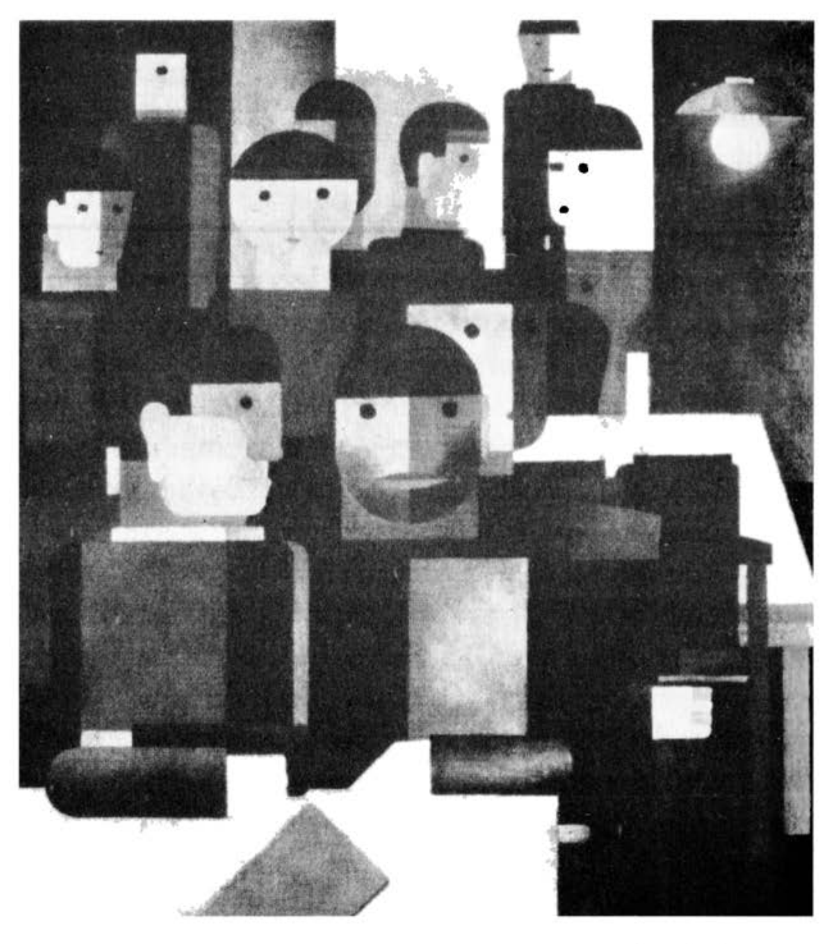
ليس في الحقبة الحديثة وحدها يصطدم التنويرُ بوعي مضادّ يتحصّن أكثر فأكثر بمواقف تنويريّةٍ منيعةٍ. [٤٦] مبدئيّا، تعود هذه الجبهة إلى أيّام محاكم التفتيش. إذا صدَق أنّ المعرفةَ سلطةٌ كما كانت تعلّمنا إيّاه الحركةُ العمّاليّة، فإنّه يصدق أيضا أنّه توجد معرفةٌ غيرُ ملائمة. لا توجد أيّ حقيقة يمكن أن نحصُل عليها من دون معركة، وكلّ معرفة لا بدّ أن تختار موقعها من نسيج الهيْمنات والقوّى المتعارضة، على نحوِ أنّ وسائل فرْض المعارف تكاد تبدو على أنّها أهمّ من المعارف نفسها. في الحداثة يظهر التنوير بصفته مركَّبا تكتيكيًّا. ذلك أنّ مقتضى إمكانيّة صيرورةِ المعقول كليًّا تجذب التنوير إلى دوّامة السياسة والبيداغوجيا والدعاية. ومن ثمّ يكبت التنوير عن وعيٍ، الواقعيّة القاسيةَ لمذاهب الحكمة الضاربة في القِدم والتي كان من البيّن بنفسه في نظرها أنّ الجماهير ليس لها حسٌّ مشترَك وأنّ العقلَ حكرٌ على بعض الناس دون غيرهم. ومن ثمّ، النخبويّةُ الحديثة مفروضٌ عليها أن تتوخّى تشفيرا ديمقراطيّا.

لا تكمن مهمّتنا في أن نبيّن تاريخيًّا، تعتُّم التنوير. ونحن نعلم أنّه على الرغم من شتّى أشكال المقاومة والمعارضة، وباعتبار انتصاراته ومشاريعه، قد عرف التنوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كيف يستخدم عاملَ الشكّ في الذات في اتّجاهٍ كان بالجوهر، نتّاجا وتقدّميًّا. على الرغم من أشكال قسوة واضطرابات التطوّر كلّها، كان بإمكان التنوير أن يعتقد في أنّ قانون التقدّم يصطفّ مع ذلك، إلى جانبه. أسماء أعلام شهيرة في تلك الحقبة تقترن باكتشافات عظيمة: واتْ، باستور، كوخْ، زيمينْس. يمكن أن نطعن في إنجازاتهم بنبرة كئيبة، ولكن سيكون هذا حركةَ مزاج، لا عمليّة إنصاف. الصحافة والسكك الحديديّة والإعانة الاجتماعيّة

والبنيسيلينْ، - من سيكون بوسعه أن يشكّ في أنّها اكتشافات لافتةٌ في «حديقة الانسانيّة»؟ لكن منذ الفظاعات التقنيّة [٤٧] للقرن العشرين، من فردانْ إلى الغولاغْ، ومن آوشفيتْسْ إلى هيروشيما، تناقض التجرُبة بتهكّم، التفاؤليّاتِ جميعا. الوعي التاريخيّ والتشاؤميّة يبدوان على أنّهما عين الشيء الواحد. أمّا الكوارث التي لم تحدث وتجعل الهيكلَ يتصدّع، فإنّها تغذّي الشكيّة الشاملة بالنظر إلى الحضارة الراهنة. يطفو القرن العشرين في آخره، على أمواج النزعة المستقبليّة السلبيّة. «لقد أخذنا في الحسبان الأسوأَ»، ولا «يحتاج» إلاّ إلى أن يحدث.

في المقام الأوّل، أريد أن أحصر موضوعةَ **التنوير غير الراضي** في نقطة بعينها: أعني مسألة سلطات التنوير حيالَ وعيٍ خصْمٍ. أن نطرح سؤال «السلطات» فهذا طرحٌ هو بكيفيّة مّا، غير صائب، بما أنّ الأمر بالنسبة إلى التنوير، يتعلّق جوهريًّا بتصديقٍ حرّ. التنوير هو ذلك «المذهب» الذي لا يريد أن يكون مدينا بنجاحه إلى ضغط خارجيّ على العقل. أحد قطبيْه هو العقل، والقطب الآخر هو الحوار الحرّ مع الّذين يَنذُرون مجهوداتهم للعقل. أمّا نواة منهجه وفي الوقت نفسه، أمثلُه الأخلاقيّ فيكمنان في الاجماع **الطوعيّ**. هذا يعني أنّه إذا تخلّى الوعيُ الخصم عن موقفه السابق، فذلك يتمّ بفضل الحجج المقنعة وحدها.

يتعلّق الأمر بفعل سلميٍّ سامٍ حيث يتخلّى المرء تحت صدمة حجج مُسْتَلاحةٍ، عن مواقف الرأيِ القديمة التي لم يعد مذّاك، من الممكن التمسّك بها. ومن ثمّ يحمل التنوير في حدّ ذاته وإن جاز القول، مشهدا أصلانيًّا طوباويًّا - مثالا للسلم الابستيمولوجيّ، رؤيةً أكاديميّةً جمِيلة: هو مشهد الحوار الحرّ بين أناس منشغلين من دون



فرانتس فلهلم زايْفرت، **نقاش**، ١٩٢٦.

إكراهٍ، بالمعرفة. هنا يلتقي أفراد بلا أحكام مسبَّقة ولا ابتسارات، وليسوا عبيدا لوعيهم، ولا تقمعهم روابطُ اجتماعيّةٌ، [٤٨] فيجتمعون على حوار لأجل الحقيقة وتحت قوانين العقل. والحقيقة التي يلتمس المستنيرُ نشرها إنّما تولد من التصديق والتسليم، ويُقبَل بها من دون إكراه وعن ترجيح للعلل الأقوى. ذلك أنّ المحاوِر أو المكتشف

لفكرة من أفكار التنوير قد خطا تلك الخطوة من قبْل ولا ريب، من حيث ضحّى هو أيضا، برأي سابق.

[٤٩] وعليه، لمسار التنوير وجهان: التسليم بأفضل موقف والتخلّي عن الرأي السابق. وهو ما يتضمّن التباسا في المشاعر: تحصيلٌ وألم. وتتوقّع يوطوبيا الحوار النقديّ الودود هذه الصعوبة. يصير الألم ممّا يُطاق في الوعي عندما يكون ممكنا القبول به طوعا وعلى مستوى المجموعة، باعتباره ثمنَ الانتماء إلى الجماعة. ويمكن لـ «خاسر» أن يعتبر نفسه الرابحَ الحقيقيّ. في الأساس، حوار التنوير لا يعدو كونَه صراعا اجتماعيّا للآراء وبحثا من خلال الحوار بين أشخاص يسلّمون قبْليًّا بقاعدةِ سلْم، لأنّه ليس يمكن أن يخرجوا من المواجهة إلاّ رابحين من منظور المعرفة والتضامن. لذلك يُفترَض في الانفصال عن الرأي السابق أنّه ممّا يُطاق.

أمثولةٌ أكاديميّةٌ، كما كنت قد قلت، وفي الوقت نفسه فكرةٌ ناظمةٌ لكلّ تنوير لا يغفل عن المؤالفة. أنّ الواقع الفعليَّ مغايرٌ لذلك، فهذا ما لا يفاجئ أحدا. في مواجهات التنوير مع المواقف السابقة للوعي، يتعلّق الأمر بشيء مغايرٍ كليًّا للحقيقة: أعني بمواقف الهيْمنة وبالمصالح الطبقيّة وبمواقف المدارس والمذاهب وباستثمارات الرغبة وبالأهواء وبالدفاع عن «الهويّات». هذه المعطيات القائمة مسبَّقا تطبع حوار التنوير حدَّ أنّه سيكون من الأنسب الحديث عن حرب الوعْيات بدلا من الحديث عن حوار سلميّ. ذلك أنّ الخصوم لا يتواجهون تحت سماءِ معاهدةِ سلمٍ مبرَمةٍ مسبَّقا، بل بالأحرى ضمن موقف التنافس والكبت والإبادة؛ وهم ليسوا أحرارا بالنسبة إلى القوى التي تجعل وعيَهم يتكلّم على هذا النحو وليس على غيره.

[٥٠] بإزاء هذه الوقائع الخامّ يعتنق أنموذَجُ الحوار عن رويّةٍ، موقفا غيرَ واقعيّ. فلا يقبل إلاّ بتحفّظٍ، الوصيّة التي تستغرق في البرغماتيّة: «لنحيا أوّلا، ثمّ نتفلسف»، لأنّه يجب على الأقلّ أن توجد باستمرار وضعيّاتٌ يكون فيها «التفلسف» الشيء الوحيد المفيدَ للحياة.

قد يميل المرءُ إلى الاستهزاء من «الواقعيّة المنهجيّة المضادّة» لفكرة الحوار، وشطر لا بأس به من هذا الكتاب يعمل بالفعل على إنصاف السخرية التي يثيرها كلُّ شكل للمثاليّة الرعناء. لكن، حين ستكون كلّ التناقضات قد استُوعبت، سنعود إلى هذه البداية وبوعي لا ريب في أنّه قد عبرَ جميع أشكال الجحيم. التمسّك بالوهم المخلِّص للحوار الحرّ هو مهمّةٌ أخيرةٌ للفلسفة.

وبالطبع، التنوير هو أوّل ما يعاينُ أنّه «لا يُفلح» بواسطة مجرّد الحوار بالنطق وبالعقل. فلا طرَفَ سيشعر بكيفيّة أفضل منه، بمفترضات الحياة المشوَّهَة، وبتعطّل الحوار وانقطاعاته وفشله. عند بداية نقد الإيديولوجيا يستغرب المرءُ بالفعل، من ثقل سمْع الخصْم، استغرابا سرعان ما تحلّ محلَّه يقَظةٌ واقعيّة. مَن لا يستمع إلى النصائح، يعلّم الآخرين على حسابهم. ويذكِّر التنوير بأنّ قول الحقّ يمكن أن يؤدّي إلى السجن والمعتقَل. فليس من الهيّن التحدّثُ مع **هيمناتٍ**[١] [٥١] لا تجلس طوعا إلى طاولة التحاور مع الخصوم،

---

(١) في هذا الكتاب أسمّي بلا استثناء، هيمنةً كلَّ قوّة مسيطِرة، للتعبير عن أنّه ولا قوّةَ تكون أبدًا القوّة الوحيدة وتملك بمفردها القوّة، بل القوّة هي دائما إن جاز القول، في منزلة وسطى من قوّةٍ تقابلها وتركّب وإيّاها. في نظريّة واقعيّة للقوّة، تبدو القوّة، كلّ-القوّة، والقصورُ على أنّها أفكارٌ في القوّة على منوال يكاد يكون «رياضيًّا»، مثل اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر في نظام

بل تفضّل وضعهم وراء القُضبان. لكنّ **التقاليد** إذا أردنا التكلّم عنها على منوال الأمثولة، هي أيضا لا تجد أيّ مصلحة للتسليم بحقوق المستنيرين في الكلام والتدخّل. منذ الأزمنة الغابرة، كان القديمُ بالنسبة إلى كلّ حسّ إنسانيّ، يؤخذ على محمل ما هو حقّ، والجديدُ يؤخذ دائما على محمل ما هو مشكوكٌ فيه. كان تعيّن أنْ يصدّ التنوير ذلك الحسّ «الابتدائيَّ» للحقيقة، من قبل أنْ يتراءى لنا أنّ الجديد حقٌّ. قديمًا، كان من البديهيّ أن تكوّن الهيمناتُ السياسيّةُ والروحيّةُ جبهةً محافِظة تنفرُ من كلّ تجديد وتعاديه. حين حدثت الإصلاحات الفكريّة، وأعني بخاصّة الحركات الرهْبانيّة في العصر الوسيط والانقلابات الدينيّة في القرن السادس عشر، كانت تقدّم نفسَها على أنّها «ثوراتٌ محافِظةٌ» تخضع إلى ميلِ العودة إلى المصادر والأصول. - وختاما، بعد الهيمنات والتقاليد، العقولُ البشريّة التي هي منذ القديم، ملْأى دوما بما يزيد على الحاجة، هي أيضا تكوّن منظَّمة ثالثةً لا تستحسن البتّة إتّباعَ روح التجديد الذي للتنوير. ثلاثتُها تعارض التنويرَ بالعادات الخاملة والآراء التي تقاومُه والتي أظهرت

القوّة. كلّ القوّة والقصورُ لا يمكن أن يتقابلا، ولكن يمكن أن تتقابل الهيمنةُ والقوّةُ الخصْمُ. ما يوجد «هنا» له قوّةٌ، كمّ موجِبٌ من الطاقة مركَّزٌ في أجساد واعية ويمتدّ من خلال أدواتها وأسلحتها. لذلك منطقُ إمّا الكلّ أو لا شيء هو منطق خطير، بل له عواقب وخيمةٌ، في السياسة. في جملة سييسْ: «ما هو الشعب؟ هو لا شيء. وماذا يريد أن يصير؟ كلّ شيء»، القوّة المعارَضةُ تقدّم هي نفسُها صورةً كارثيّةً وتقيم منطقا زائفا للصراع السياسيّ من خلالها يرغب الجزءُ في أن يكون الكلَّ. وبالتماثل، المنطق الزائف القائل إمّا الكلّ أو لا شيء، قد تكرّر في الماركسيّة التي أرادت أن تجعل من البروليتاريا الكلَّ. هل هذا المفهوم الزائف للقوّة إرثٌ كلّيّ للمعارضة اليساريّة؟ وهذا المفهوم عينُه هو الذي سيُفشِل الفلسفة الفرنسيّةَ الجديدةَ التي تخلط طبقا لمواضع مألوفة، بين كلّ-القوّة والهيمنة، فتمكرُ بها أنطولوجيا ثنائيّةٌ في القوّة المؤذية للدولة.

نجاعتها واحتلّت فضاء الوعي، حتّى أنّه وحدها الوضعيّات الاستثنائيّة هي التي يمكن أن تحملها على الاستماع إلى حجّة أخرى غير الحجج التقليديّة. لكنّ كأس المعرفة لا يمكن [٥٢] أن تُملأ مرّتيْن. في روح التنوير، يتعرّف النقد ضمن كلّ ما هو «قائمٌ بعدُ» في العقول، إلى العدوّ الداخليّ التليد؛ وهو ما يطلق عليه اسما يشي بالازدراء: «**الحكم المسبَّق**» و«**الابتسار**».

السجال الثلاثيّ في نقد السلطة والصراع ضدّ التقاليد ومهاجمة الابتسارات، هو جزء لا يتجزّأ من الصورة التقليديّة للتنوير. لثلاثتها معنى الصراع ضدّ الخصوم الّذين يعادون الحوار. ومعهم هم بالذات يريد التنوير الحديث عن الأشياء التي تحبّذ الهيمناتُ والتقاليد السكوت عنها: العقل، العدْل، المساواة، الحرّية، الحقيقة، الاكتشاف. إذ أنّه بالصمت عنها يُثبَّتُ واقع الحال القائم. وحين نأخذ في الحديث، نكون قد سرنا في طريقِ مستقبَل مجهول. يدخل التنويرُ هذا الحوارَ خاوي الوفاض تقريبا، وبعرْض عطوبٍ للتصديق الحرّ بالحجّة الأفضل. لو كان بإمكانه أن ينفرض بعنفٍ، لما كان تنويرا، بل لكان تناوُبا في الوعي المستعبَد. - وإذًا، يصدُق القول إنّ البشر يتعلّقون طبقا للقاعدة العامّة، بمواقف أسبابُها مغايرةٌ كليًّا لل«عقل». ما الذي تبقّى فعله؟

لقد عمل التنوير على أن يستفيد بالكيفيّة الأفضل، من هذه الوضعيّة. وبما أنّه لا يُعطى له شيء سبهْلَلا، فإنّه طوّر منذ البداية تقريبا وإلى جانب الدعوة السلميّة إلى الحوار، موقفا ثانيا هو موقف هجوميّ صراعيّ. يتلقّى التنوير ضربات، وبالتالي سيردّ هو أيضا بضرباتٍ. بعض تبادل الضربات يعود إلى أزمنةٍ غابرةٍ حدّ أنّه سيكون من العبث التساؤل عمّن بادر الأوّل إلى ذلك. وتاريخ نقد

الإيديولوجيا يعني في شطر كبير منه، تاريخ هذه الحركة السجاليّة الثانية، أي تاريخ هجوم مضادّ. هذا النقد بما هو **نظريّةٌ في الصراع**، يخدم التنويرَ على نحوٍ مضاعَف: باعتباره سلاحا ضدّ الوعي المحافِظ والكفيّ بذاته والمتصلّب، وباعتباره [٥٣] أداة دُربةٍ وتوطيد للتنوير. ذلك أنّ 'اللاَ' التي يعارض بها الخصْمُ حوار التنوير تُنتج واقعةً قويّةً حدّ أنّها تصير من جرّائها، مشكلا نظريًّا. مَن يرفض المشاركة في التنوير، يُفترَض أن تكون له أسبابُه، ومن المحتمَل أنّها ليست تلك التي يستشهد بها. ومن ثمّ، تصير المقاومةُ نفسُها موضوعا للتنوير. على هذا النحو، يصير الخصْم بالضرورة «حالةً»، ووعيُه موضوعا. بما أنّه لا يرغب في الكلام معنا، لا بدّ أن نتكلّم عنه. لكن كما هي الحال في كلّ موقفِ صراعٍ، لا نفكّر انطلاقا من هذي اللحظة، في الخصم بصفته أنا، بل باعتباره مَكَنةً تتفعّل فيها سرّا وجهارا، إواليّةُ مقاومة تحرمه من حرّيته وتنتج الزللَ والوهم.

يعني نقد الإيديولوجيا مواصلةً سجاليّةً بوسائل مغايرة، للحوار الذي أجهِض. وهو يعلن حرْب الوعْيات، حتّى عندما يبدو على أنّه جادّ جدًّا «وغيرُ سجاليّ». في الأساس، تكون قاعدة السلم قد ألغيت. ويتبيّنُ ههنا أنّه لا توجد بيْذاتيّةٌ لن تكون في جزء منها، بيْموضوعيّة. تصير الفرقتان كلتاهما بالنسبة إلى الأخرى ومن حيث توجّه ضربات وتتلقّى أخرى، موضوعيْن ذاتيّيْن.

وبالحصر، لا يريد نقد الإيديولوجيا أن «يوجّه ضربات» وحسب، بل أن يقوم بعمليّات دقيقة بالدلالة الجراحيّة كما بالدلالة العسكريّة: مهاجمة الخصم من جنَباته، تعريتُه، كشف القناع عن مقاصده. والكشف ههنا هو أن توضَع في وضح النهار إواليّةُ الوعي الزائف والوعي العبْد.





خيُلاء. الاستنساخ الثاني يُظهر ما يكشفه الثوب المنزوع
ماتْ غلاويْترْ، ١٥٩٦.

من حيث المبدأ، لا يعرف التنوير سوى علتيْن للزيْف: **الخطأ وسوء الطويّة**. يمكن أن يرتقي سوء الطويّة عند الاقتضاء إلى مصافّ الذات، لأنّ «الرأي الزائف» لا يكون له أنا إلا إذا كان الخصم يكذب عن وعي. إذا افترضنا خطأ ما، لا يكمن الرأي الزائف في أنا، بل في إواليّة [٥٤] تزيّف الرأي السديد. وحده الكذب يحافظ على مسؤوليّته، في حين يبقى الخطأ من حيث هو آليٌّ، في سياق «براءة» نسبيّة. لكن سرعان ما ينقسم الخطأ إلى ظاهرتين مختلفتيْن: الخطأ البسيط الذي يعود إلى أوهام المنطق أو الحواسّ والذي من السهل نسبيّا، تصويبُه؛ والخطأ المكينُ والنظامي الذي يتعلق بأسُس

حياةٍ خاصّةٍ، ونسمّيه الآنَ إيديولوجيا. كذلك تنشأ السلسلةُ الكلاسيكيّةُ للوعي الزائف: **كذب، خطأ، إيديولوجيا**.

يؤدّي كلُّ صراع بالضرورة إلى تشْيئة متبادَلة للذاوت. لا بدّ للتنوير في نهاية المطاف، أن يفعل فعله **خلف** وعي الخصم، بما أنّه لا يستطيع التخلّي عن دعواه في ترجيح بصيرةٍ أفضل ضدّ الوعي الذي يتعطّل. [٥٥] لذلك يتّسم نقد الإيديولوجيا بملمح القساوة الذي حين ينكشف بما هو كذلك، ليس شيئا آخر سوى ردّ الفعل على أشكال قساوة «الإيديولوجيا». هنا يتّضح بكيفيّة أفضل من أيّ موضع آخرَ، أنّ النقد «الفلسفيّ» للإيديولوجيا هو في الحقيقة وريثُ تقليد **تهكّميّ** عريقٍ يكون كشف القناع والتعريةُ والاستهزاء في نظره ومنذ وقت طويل، سلاحا. لكنّ النقد الحديث للإيديولوجيا وهذه هي أطروحتُنا، قد انفصل بكيفيّة ذات عواقب وخيمة، عن القوى التقليديّة للضحك التي تختصّ بها معرفةٌ تهكُّميّةٌ، قوًى تمتدّ جذورها الفلسفيّةُ إلى الكونيقيّة القديمة. فالنقد المُحدَثُ للإيديولوجيا يحمل الشَعرَ المستعارَ للصرامة ويلبس الطقْم الأنيق حتّى في الماركسيّة وبخاصّة في التحليل النفسيّ، لكي يسمح لوقار البرجوازيّة المزعوم بأن تدومَ مدّتُه. لقد تنصّل من ماهيّته التهكّميّة ليحتلَّ مكانته في الكتب بصفته «نظريّةً». وتخلّى عن الشكل الحيّ لسجال مسْتعِرٍ ليتقهقر إلى مواقع حرب باردةٍ بين الوعيات. كان هاينريش هاينه من آخر كتّاب التنوير الكلاسيكيّ الذين دافعوا بأقلامهم وبواسطة تهكُّم حرٍّ، عن حقّ نقد الإيديولوجيا في «قساوةٍ عادلة»، أمّا الجمهور فلم يتّبعْ في هذا مذهبَ هاينه. كان تَبَرْجُزُ التهكّم بعد أن صار نقدا للإيديولوجيا، أمرا لا رادّ له بقدر ما أنّه لا رادّ لتبرجُز المجتمع في علاقته بمعارضيه بعامّة.

يحاكي نقد الإيديولوجيا من حيث منهجُه وبعد أن صار مذّاك جدِّيًا، المسلك الجراحيَّ: جراحةُ المريض بمِشْرط النقد، والقيام بالعمليّة مع الحرص الشديد على تعقيمه وتطهيره. على مرأى من الجميع، يشرّح ذا النقدُ الخصْمَ إلى أنْ يُظهر إواليّة الخطأ لديه. فيفصلُ بدقّةٍ أدَمات [٥٦] العمى والألياف العصبيّة للدوافع «الحقيقيّة». ولا ريب أنّ التنوير لا يرضى بذلك وحسب، ولكنّه من حيث لا يستخفّ بما يقتضي مجراه، يغدو مسلّحا بكيفيّة أفضل لمواجهة المستقبل البعيد. في نقد الإيديولوجيا لم يعُد يتعلّق الأمر بجرّ الخصم إليه وهو يخضع للتشريح؛ فالشاغل يكمن في «جثّته»، في الإعداد النقديّ لأفكاره التي توجد في مكتبات المستنيرين وحيث يمكن بلا عناءٍ أن نعيد قراءة أنّها زائفة. أنّنا بهذه الطريقة، لا نتقدّم قيد أنملة باتّجاه الخصم، فهذا أمر بديهيّ. مَن كان في السابق لا يرغب في التعامل مع التنوير، ستنعدم رغبته في ذلك بعد أن يكون الخصمُ قد شرّحه وكشف القناع عنه. ولا ريب أنّ المستنير يحقّق انتصارا على الأقلّ في هذه النقطة ومن منظور منطق اللّعبة: طال الزمان أو قصُر، سيجعل خصمَه يتكلّم بلهجة تقريظيّة.

أمّا المستنيرُ المضادّ بعدَ أن استثارته الهجماتُ وأشكالُ «الكشف عن الأقنعة»، فسيأخذُ بدوره يزاول «التنويرَ» في شأن المستنيرين لثلبهم من حيث هم بشرٌ، وليدفع بهم اجتماعيًّا، إلى خانة المجرمين. فيسمّيهم إذّاك، «عناصر». واللّفظ قد أحسِن اختيارُه عن غير إرادة، - لأنّه لا يبدو واعدا بمكافحة العناصر. ستفضح الهيْمَنات يوما مّا، نفسَها بنفسها، في نقديّاتها المضادَّة. وهذا أمر لا مناص منه. ذلك أنّها ستكشف شيئا من أسرارها كلّما زادت استثارتُها؛ وستجنّد أفانين مكرها كلَّها لتفنّد المثالات المعترَف بها



غرافيتي على حائط برلين. «**ولدنا لنكون أحرارا**». نقد الإيديولوجيا في شكل كتابةٍ على العنصر الدفاعيّ للآخر.

في ثقافة متطوّرة. في الحاجة إلى اعتراف هيمنات متزعزعة نجد أصلا من أصول البنية الكلبيّة الحديثة، وهذا أمر يستدعي البرهنة.

طوعا أو كُرها، تحصّن «التنويرُ غيرُ الراضي» [٥٧] هو أيضا، بهذه الجبهة. وغالبا ما اكتفى إذ يتهدّده الاعياءُ وتُلغّمه الحاجةُ إلى الجدّية، بانتزاع **اعترافات** قسريّة من الخصْم. بل إنّ النظرة المتمرّسة ستفكّ مع الوقت، شفرةَ «الاعترافات» في كل مكان، وحتّى حين تطلق الهيمنةُ النار بدلا من التفاوض، لن يكون من العسير تأويل طلقات الرصاص على أنّها تجليّاتٌ لضعف أساسي؛ كذلك تعبّر عن نفسها القوى التي تُعوزُها الرؤى، والتي لكي تحافظ على البقاء، لا تتعلق بشيء آخر سوى رباطة الجأش والسلطة التنفيذيّة.

لقد غدا الحجاجُ من خلف ظهر الخصم وعبرَ رأسه، مسلكا دارجا في مدارس النقد الحديث. وتطبع حركة الكشف عن الأقنعة، أسلوبَ الحجاج في نقد الإيديولوجيا،- من نقد الدين [٥٨] في القرن الثامن عشر إلى نقد الفاشيّة في القرن العشرين. ونكتشف في كلّ موضعٍ، إواليّاتٍ للرأي تخرج عن نطاق العقل: مصالح، أهواء، عِلاق نفسيّ، أوهام. وهذا يساعد قليلا على التخفيف من التناقض الفاضح بين وحدة الحقيقة التي يُصادَر عليها وبين الكثرة الفعليّة للآراء، إذا لم يكن من الممكن ردّه إلى الصفر. في هذه الأحوال، ستكون صادقةً النظريّةُ التي تؤسّس أطروحاتها بالكيفيّة الأفضل من جانب، والتي تعرف من جانب آخر، كيف تُلغي بواسطة نقد الإيديولوجيا، كلّ المواقف المضادّة الأساسيّة والعنيدة. في هذه النقطة، الماركسيّةُ الرسميّةُ هي كما نتعرّف إلى ذلك بيُسر، الأكثر تطلّعا وطموحا، بما أنّها تنزّل أفضل جزء من طاقتها النظريّة ضمن مشروعِ تصنيف النظريّات غير الماركسيّة وكشف القناع عنها بصفتها «إيديولوجيات برجوازيّة». بهذه الطريقة وحدها، أي بالارتياب والاشتباه الدائميْن، يمكن للإيديولوجيّين أن «يعايشوا» بشكل أو بآخرَ، كثرةَ الإيديولوجيّات. فعليًّا، يعني نقد الإيديولوجيا العملَ على إرساء تراتبيّةٍ بين النظريّة الكاشفة والنظريّة المكشوفةِ أقنعتُها؛ فيتعلّق الأمر في حرب الوغْيات، بالموقف المتفوّق، أي بشميلةِ دعاوى القوّة وأشكال التفهّم الأفضل.

بما أنّنا في الاشتغال النقديّ وعلى العكس من العادات الأكاديميّة، نتصارع أيضا وبلا تردّد، بواسطة حجج مُشاغبيّةٍ(*)، فإنّ

(*) هذا توصيف مستقرّ عند ابن سينا كما ابن رشد، للمخاطبة التي تقوم على المغالطة، والتي هي إمّا سفسطائيّة أو مشاغبيّة (انظر : **تلخيص السفسطة**).

الجامعات قد اعتنقت من باب التخصّص، موقفَ تحفُّظٍ بإزاء نقد الإيديولوجيا. ذلك أنّ التشنيعَ على الخصم باستعمال الحجج المشاغبيّة، هو أمرٌ لا تستحسنُه «الجماعة العلميّة الأكاديميّة». فالنقد الجادّ يبحث عن الخصم في أحسن هيئاته؛ ويشرّفه أن تنتصر على المنافس وهو محبوٌّ بكامل معقوليّته. لطالما عمل مجمع العلماء لأطول وقت ممكن، [٥٩] على صوْن نزاهته والدفاع عنها ضدّ المجابهة والتشنيع اللّذيْن يقتضيهما كشف الأقنعة في نقد الإيديولوجيا. لا تكشف الأقنعةَ لكي لا تُكشف أقنعتُك: هذا ما يمكن أن يكون القاعدة المضمَرة للجماعة العلميّة. وليس اتّفاقًا أنّ أكبر ممثّلي النقد، أعني الأخلاقَويّين الفرنسيّين، و الموسوعيّين، والاشتراكيّين، ولا سيّما هاينه وماركس ونيتشه وفرويد، ظلّوا على هامش جمهوريّة الآداب. ذلك أنّه عند هؤلاء جميعا، كلّ شيء يُفعَّلُ داخل تكوينةٍ من التهكّم والجدال، لا يمكن إخفاؤها كليًّا خلف قناع الجادّة العلميّة. هذه الإشاراتُ التي تلوّح بعدم الجديّة المقدَّسة التي تبقى من أوكد **العلامات** على الحقيقة، هي ما نريد استعمالَه أعمدةً- مؤشِّرةً على نقد العقل الكلبيّ. ونجد في هاينريش هاينهْ خيرَ رفيق على هذه الطريق هو في الآن نفسه محلٌّ ثقة وغيرُ موثوق منه بالتمام، إذْ أنّه نجح بعمليّة اسْتقواءٍ لا نظير لها إلى الآن، في توحيد النظريّة والتهكّم، المعرفة والتسلية. على غراره، سنعمل ههنا على إعادة توحيد قُدرات الأدب والنقد الساخر والفنِّ على الحقيقة، وقدرات «الخطاب العلميّ».

حتّى مُناصر العقل بإطلاق والأكثر صرامةً، ي. غ. فيشته الذي كان هاينهْ صائبا في مقارنته بنابليون، قد أقرّ بطريقة غير مباشرة، حقّ نقد الإيديولوجيا في استعمال الحجج المشاغبيّة، وذلك عندما يقول

إنّ اختيار فلسفةٍ مَّا موقوفٌ على الانسان الذي نكون. هذا النقدُ يتغلغل في الأحوال الإنسانيّة للرأي بسكون يبعث على الشفقة أو بجدّية قاسية. فيباغت الخطأ من الخلف ويجتثّ جذوره التي تمتدّ إلى الحياة العمليّة. وهذه الطريقةُ في الفعل ليست بالتحديد، حديثةً، لكنّ غياب تواضعها يبرّأه مبدأُ وحدة الحقيقة. ما يضعه «التشريح» في وضح النهار، [٦٠] هو ما يبعث باستمرار على السخريّة من الأفكار بالنظر إلى المصالح التي تكوّن أصلا لها: مواقف إنسانيّة ومفرطة في الإنسانيّة، أشكال أنانيّة، امتيازات طبقيّة، أشكال اضطغان وذحْل، دوامُ الهيْمنات. بمثل تصوير الأشعّة هذا تظهر الذات المناقِضةُ ملغَّمةً سيكولوجيّا وأيضا من منظور اجتماعيّ-سياسيّ. ولا يمكن أن نفهم وجهةَ نظرها إلاّ إذا أضفنا إلى ما ترسمه عن نفسها ما يوجد أيضا في حقيقة الأمر، من الخلف ومن فوق. هكذا يبلغ نقدُ الإيديولوجيا دعوى يلتقي عندها مع الهرمينوطيقا: أعني دعوى فهم «الكاتب» بكيفيّة أفضل ممّا يفهم نفسَه. وما يبدو فيه على أنّه عجرفةٌ يمكن أن يبرَّر فيه بالمنهج. وبالفعل، غالبا ما يرى الغيْرُ عندي أشياء تتفلّتُ من وعيي،- والعكسُ صحيح. فهو يستفيد من فضيلة المسافة التي ليس بإمكاني أن أستغلّها إلاّ فيما بعد وبفضل المرآة التي يقدّمها لي الحوار. والحقّ أنّ هذا سيقتضي حوارا خدّاما وهو تحديدا ما لا يحدث ضمن مسار نقد الإيديولوجيا.

لكنّ نقد الإيديولوجيا الذي لا يقدّم بوضوح هويّته بصفته تهكّما ونقدا ساخرا، من السهل أن يصير أداةَ مماحَكة، بدلا من أن يصير أداةَ اكتشاف للحقيقة. فتراه في غالب الأحيان يبالغ في إزعاج القدرة على الحوار بدلا من أن يفتح لها سبُلا جديدة. وبقطع النظر عن الانفعال العامّ المضادّ للمدرسانيّة والمضادّ للمثقّفين، هذا ما يفسّر

جزءا من الضيْق الراهن القائم في نقد الإيديولوجيا.

هذا ما يجعل نقدا للإيديولوجيا لم يعد قادرا على التهكّم، يتقدّم بصفته علما ويرتبك أكثر فأكثر من حيث يتخبّط في حلول جادّة وراديكاليّة. أحد هذه الحلول هو النزوع اللافتُ إلى التحصّن بعلم الأمراض النفسيّة. ذلك أنّ الوعي الزائف [٦١] يبدو في المقام الأوّل، على أنّه وعي مريض. فتكاد تشدّد كلّ الأعمال الهامّة التي تتعلّق في القرن العشرين، بظاهرة الإيديولوجيا، على هذه النقطة عينها، من زيغموند فرويْد، مرورا بفيلهلم رايْشْ ورونالد لينغْ ودفيد كوبرْ، من دون أن ننسى يوزيف غابِلْ الذي دفع إلى الأبعد العمل على إظهار التماثل بين الإيديولوجيا والفُصام. تلك المواقف التي تفصح عن نفسها بصخبٍ بصفتها المواقف الأسلم والأكثر دُرجةً وطبيعيّةً هي التي نرتاب في كونها مريضة. ومع أنّه معلَّلٌ موضوعيًّا، السنَد الذي يبحث عنه النقد في علم الأمراض النفسيّة فيه دائما خطرُ جعلِ الخصوم مغتربينَ مستلَبين في العمق؛ إذ أنّه يشيّئُ الآخرَ ويحوّله إلى لاواقعيّ. في نهاية المطاف، يشبه حال ناقد الإيديولوجيا أمام الوعي المناقِض حالَ أيٍّ واحد من أولئك المختصّين البارعين في الأمراض في الأزمنة الحديثة، الّذين بإمكانهم أن يقولوا بالتدقيق، بأيّ اضطراب مرضيّ يتعلّق الأمر، ولكنّهم لا يعلمون شيئا عن أشكال العلاج، لأنّ هذا لا يندرج ضمن اختصاصهم. هؤلاء النقّاد منشغلون بالأمراض لا بالمرضى، تقريبا مثل العديد من الأطبّاء الفاسدين الذين ينشغلون بحرفتهم لا بمرضاهم.

التشْيئةُ الخلوُ من كلّ فكَهٍ لكلّ وعي خصْمٍ قد نشأت عن نقد الإيديولوجيا الذي يرتبط بماركس، ولست أريدُ الخوض ههنا في مسألة هل هذا استعمال جيّد أو سيّئ. على كلّ حالٍ، التشيئةُ

الراديكاليّةُ للخصْم كانت نتيجة فعليّةً للواقعيّة السياسيّة-الاقتصاديّة التي تتميّز بها نظريّةُ ماركس. لكن ههنا ينضاف إلى ذلك دافع آخر: إذا كانت أشكال كشف القناع الأخرى كلّها تعود بالوعي الزائف إلى لحظات مظلمة من الكلّ البشريّ (كذب، خبث، أنانيّة، كبت، فصْم، وهم، فكرة الرغبة، إلخ)، فإنّ كشف القناع عند ماركس يشمل اللاذاتيَّ، [٦٢] قوانينَ المسارات السياسيّة-الاقتصاديّة في مجملها. إنّنا ننأى عن أشكال «الضعف الانسانيّ» حين ننقد الإيديولوجيّات من منظور الاقتصاد السياسيّ. إذ نعثر بالأحرى، على إواليّة اجتماعيّة مجرَّدة حيث يقوم الأشخاص الأعيانُ بصفتهم أعضاء ينتمون إلى هذه الطبقة أو تلك، بوظائف متمايزة: بصفتهم رأسماليّين، بروليتاريا، موظّفين وسطاء، خُدّامَ المنظومة على الصعيد النظريّ. ولكن ليست لدينا فكرة واضحة عن طبيعة الكلّ لا في قمّة المنظومة ولا على مستوى أعضائها. فكلّ مكوِّن من مكوّنات الكلّ مخدوعٌ طبقا لوضعيّته الطبقيّة. حتّى الرأسماليّ لا يجد على الرغم من تجربته العمليّة في ميدان رأس المال، فكرةً حقيقيّةً عمّا يحكم الكلَّ، بل يبقى ظاهرةً حافّةً هي بالضرورة مخدوعة، لمسار رأس المال.

هنا نعاين تطوّرا آخرَ للكلبيّة الحديثة. حالما أسلّم بـ«وعي زائف بالضرورة» طبقا لعبارات ماركس، تواصل دوّامةُ التشيئة في الدوران. وعليه، سيوجد في عقول البشر بالتدقيق ما ينبغي من الأخطاء لتتمكّن المنظومةُ من الاشتغال،- وباتّجاه انهيارها. في نظرة الناقد الماركسيّ للمنظومة، تلمع سخريةٌ مقضيٌّ عليها قبْليًّا بالكلبيّة. لأنّه يسلّم بأنّ الإيديولوجيّات التي هي إذا نظرنا إليها من منظور خارجيّ، من قبيل الوعي الزائف، إنّما هي من منظور داخليّ، «وعيٌ زائفٌ صحيحٌ»

بالتمام. فتبدو الإيديولوجيّات بالتبسيط على أنّها أخطاء مناسبةٌ للعقول التي تناظرها: «الوعي الزائف الصحيح». هنا نسمع صدًى لتعريف الكلبيّة الذي صغتُ في التأمّل التمهيديّ الأوّل. والفارق هو أنّ الناقد الماركسيّ يعطي «للوعي الزائف الصحيح» الفرصةَ ليستنير أو لينوَّر [٦٣] من خلال الماركسيّة. إذّاك يعتقد الناقد الماركسيّ بأنّ الوعي سيكون صارَ وعيا حقيقيًّا، لا «وعيا زائفا مستنيرا» كما ورد في تعريف الكلبيّة المذكور. نظريّا، يحافظ الناقد الماركسيّ على إمكانيّة التحرّر مفتوحة.

أقول بادئ ذي بدء، إنّ كلّ نظريّة سوسيولوجيّة للمنظومة تعالج «الحقيقة» بطريقة وظائفيّة تحتوي على ممكنٍ كلبيٍّ مكينٍ. وبما أنّ كلّ فكر معاصر مدمَجٌ في مسار تلك النظريّات السوسيولوجيّة، فإنّه يرتبك حتما من جرّاء كلبيّة أشياخ أشكال ذلك الفكر، سواء كانت كلبيّة كامنة أو بيّنة. لكن الماركسيّة في الأصل، كانت تحافظ على التباسٍ بعينه بين إمكانات التشيئة وإمكانات التحرّر. أمّا النظريّات الاجتماعيّة غير الماركسيّة فلم يعد لها أيّ رادع. فهي إذ تتحالف مع النزعات المحافظة المحدَثة، تعلنُ بأنّه يجب نهائيّا على الأعضاء الصالحين للمجتمع البشريّ أن يستبطنوا «أوهاما صحيحةً» معيَّنةً لأنّه من دونها، لا شيء يشتغل بالكيفيّة الصحيحة. لا بدّ من التخطيط لسذاجة الآخرين، فرأس المال الثابت هو الإنسانُ نفسُه. وإنّه استثمارٌ مفيدٌ دوما أن نلجأ إلى إرادةِ عمل ساذجة، أيًّا كان الهدف من ذلك. لقد تجاوز منظرّو المنظومة واستراتجيّو الحفاظ على البقاء، الاعتقاد الساذج في المقام الأوّل. أمّا بالنسبة إلى أولئك الّذين يريدون الاعتقاد في ذلك، فتصدق دوما العبارة التي مفادُها: قيمٌ أكيدةٌ وقائمةٌ، مع تعطيلٍ لأشكال التفكّر.

مَن يقدّم الوسائلَ إلى تفكّر تحرّريٍّ ويدعوه إلى استعمالها، هو في نظر المحافظين، عاطلٌ بلا ذمّة ومتعطّش للسلطة، غالبا ما يُذكَّر بأنّ «الآخرين يقومون بعملهم». ولكن، لأجل مَنْ؟

[٦٤] ٣. أشكالُ كشف الأقنعة الثماني - عرض ومراجعة للنقد

سأقدّم في ما يتبع، خطاطةَ ثماني حالات للتنوير تتعلّق بنقد الإيديولوجيا والنقد الكاشف للأقنعة، حالاتٍ غدت إجراءاتُها السجاليّة تجري مجرى المدرسة. يتعلّق الأمر بأشكالٍ لكشف الأقنعة كان لها من منظور تاريخيٍّ، نجاح كبير ولكن بمعنى أنّ النقد سيكون قد قام في الواقع، بـ«تصفية» موضوع نقده. ذلك أنّه طبقا للقاعدة العامّة، المفاعيل التي يُنتجها النقد مغايرةٌ للمفاعيل المنشودة. إذ أنّ الهيْمنات الاجتماعيّة التي تلتمس الاستمرار في ما هي عليه، تظهر إذ يُفرَض عليها الموقف الدفاعيُّ، على أنّها قادرة على التعلّم. ومن ثمّ، يتعيّن على تاريخِ اجتماعيٍّ بعينه للتنوير أنْ ينتبه إلى مسارات التعلّم التي تتوخّاها الهيمناتُ حين تدافع عن نفسها. فأشكال الإمعان في ترقّي «الوعي الزائف» تكوّن مشكلا جذريًّا لتاريخ الإيديولوجيا؛ إذ أنّها تنتج فقط عن التعلّم من أشكال نقدها، التي هي التحوّط وكشف القناع، الكلبيّة و«المكْر».

تظهِر مراجعتنا للنقد مسارَ التنوير في سياق هجوم رصينٍ لا يُقهَر ضدّ الأوهام القديمة والجديدة. أنّ النقد في صراعه ضدّ الخصوم، لا يمكنه أن يضرب صفحا عن الزلاّت، فهذا ما تلزَم البرهنة عليه. سنعاينُ كيف تتشكّل الآن وهنا وضمن النقد نفسه، تلك السجالات



هاينريشْ هورْله، أقنعة، ١٩٢٩.

التي تثيرها دغمائيّات جديدة. فالتنوير لا يتغلغل فقط في الوعي الاجتماعيّ بصفته حمّالاً لنور بلا مشاكل. حيثما يفعل فعلَه، ينشأ «ظلٌّ خفيّ»، ولَبْس عميق. سنوصفه على أنّه ذلك المناخ الذي يتَنَتَّج فيه تبلُّرٌ [٦٥] كلبيٌّ وسطَ تداخلٍ بين نزعة المحافظة فعليّا على البقاء وبين تكذيبٍ ذاتيٍّ أخلاقيّ.

I. نقد الوحي

أو ليست المعجزة إلاّ خطأً تأويلٍ، عيبَ فيلولوجيا؟
نيتشه، **في ما أبعد من الخير والشر.**

بالنسبة إلى الحضارة المسيحيّة، للكتاب المقدَّس قيمةٌ أساسيّة بمقتضى فكرةِ أنّه أثر أملاه الله. وعلى الذهن البشريّ أن يخضع كما ينحني الناس أمام مشهد «معجزة» سيراه المرء بأمّ عينيه. [٦٦] ذلك أنّ «الصوت» الإلهيّ الذي يُغطَّى بأشكال مختلفة للغة مسقط الرأس، يتكلّم في النصّ المقدّس، وهو ما يسمّى لاهوتيّا، الرّوحَ القدُس.

يبدو الكتاب «مقدَّسا» من حيث هو نصّ يمدّ جذوره إلى المطلق. وبالتالي، ولا تأويلَ سيتوصّل إلى استغراق معناه الممتلئ الذي يتجدّد في مختلف أطوار الانسان. فالتأويل لن يعدو كونَه محاولةً عبثيّة وضروريةً في آنٍ، لصبّ بحر الدلالة ذاك في ملعقة فهمنا الصغيرة. لكنْ في نهاية المطاف، ستبقى التأويلاتُ والاستعمالاتُ كلّها مجرّدَ شأنٍ بشريّ، لو لا التسليم بأنّ النصّ نفسَه منزَّل من الله. وحدها هذه العقيدة ترفع النصَّ إلى منزلته الفريدة. وبكلمة واحدة، إنّه بالاعتقاد يكون للإنجيل طابعُ الوحي، ويصير على الإطلاق، الكتابَ المقدَّس. يتجلّى الإيمان بأكبر قدر ممكن من السذاجة والراديكاليّة، في مذهب «الالهام اللفظيّ» الذي يقول إنّ الروح القدُس قد أملى الوحيَ مباشرة على القلم البشريّ من دون المرور بوعي البشر المحدود والمتناهي. مع بداية اللاهوت توجد كتابةٌ آليّةٌ. ومن ثمّ فالآراء الدينيّة «الخاصّةُ» بمتّى أو ببولْس ستكون

في أحسن الأحوال، هامّةً، ولكنّها ليست البتّة مُلزمة؛ أي أنّها تبقى مواقف يمكن أن تستنفَدَ، وتقتصر إنسانيًّا على مواقف بعينها للوعي. وحدها الأقنمةُ اللاهوتيّةُ، الترقّي إلى مصافّ صوت الروح القدس الذي يجد عبارته في الإملاء على متّى أو بولس، هي التي تضع النصّ في حضرة مصدر المعنى اللامحدود.

بيد أنّ التنوير يريد بالتحديد، معرفةَ وجاهة هذه الدعوى. فالتنوير بسذاجته وميله التخريبيّ، يبحث عن القرائن والمصادر والشهادات. في البداية يؤكّد التنوير على نحو رسميٍّ، عزمه على الاعتقاد في كلّ شيء شريطةَ [٦٧] أن يكون بإمكان أحدهم أن يقنعه. هنا يبدو أنّ النصوص الإنجيليّة إذ تُتناول من منظور فقه اللّغة، هي وحدها التي تشهد لصالح ما ترويه. فهي نفسُها التي تدّعي أنّ لها طابعَ الوحي ومن يستمع إليها بإمكانه أن يعتقد أو لا يعتقد؛ أمّا الكنيسة التي ترفع طابع الوحي إلى مصافّ المعتَقد الأكبر، فلا تؤدّي هي نفسُها إلاّ دورَ الوعاء.

لقد أنكر لوثر عن نزعةٍ إنجيلانيّةٍ راديكاليّة، دعوى الكنيسة في النفوذ. هذا الإنكار يتكرّر الآن على صعيد أرفع من حيث تكرّسه الإنجيلانيّةُ نفسُها. ذلك أنّ النصّ يبقى نصّا، ولا يمكن أن يكون بدوره سوى إثبات بشريّ، ومن ثمّ يحتمل الخطأ. في كلّ محاولة لدرْك المصدر المطلق، يصطدم النقدُ بمصادر نسبيّة وتاريخيّة لا يجري الأمر فيها دائما إلاّ مجرى إثبات المطلق. والمعجزات التي يتحدّث عنها الإنجيل لإثبات مشروعيّة القدرة الإلهيّة، ليست إلاّ رواياتِ معجزات لم يعد بوسعنا التثبّت منها لأنّه لم تعد توجد وسائل لذلك. وعليه، تبقى دعوى الوحي حبيسةَ دورٍ فيلولوجيّ.

في دفاعه عن كتابات رايماروسْ في ١٧٧٧ **(في البرهنة على**

الرّوح القدُس وقدرته)، قدّم لسّنغْ بطريقة كلاسيكيّة، كشف القناع عن دعوى الوحي باعتباره مجرّد دعوى: الأطروحة الأساسيّة هي التالية: «ليس من الممكن البتّة أن تكون حقائق تاريخيّةٌ عرضيّةٌ برهانا على حقائق ضروريّة للعقل.» ويستنتج من هذا:

«وبالتالي، إذا لم يكن لديّ من منظور تاريخيّ، اعتراض على أنّ المسيح يحيي الموتى، فهل يتعيّن عليّ لذلك، التصديقُ بأنّ الله له ولد طبيعته هي طبيعة الله نفسُها؟ ما هي العلاقة بين عدم قدرتي على أن أعترض بشيء مّا على ما يشهدُ بذلك وبين لزوم الاعتقاد في شيء يتعارض مع عقلي؟

[٦٨] إذا لم يكن لديّ من منظور تاريخيٍّ، اعتراضٌ على أنّ هذا المسيح نفسَه يُبعث من جديد، فهل يتعيّن عليّ لذلك، التصديقُ بأنّ هذا المسيح المبعوث كان هو نفسُه ولد الله؟

أنّ هذا المسيح الذي ليس بإمكاني أن اعترض بأيّ شيء ذي وزنٍ من منظور تاريخيٍّ، على أنّه يقدّم نفسَه بسبب ذلك، بصفته ابنَ الله وأنّ حواريّيه قد اعتبروه لهذا السبب، كذلك، فهذا ما أعتقد فيه طوْعا. لأنّ هذه الحقائق من حيث هي حقائق من الطراز عينه، تنتجُ بالطبع الواحدة منها عن الأخرى.

لكن الآن، المرور بهذه الحقيقة التاريخيّة إلى طرازِ حقائق مغايرٍ كليًّا ومطالبتي بأنّ أغيّر طبقا لذلك، كلّ مفهوماتي الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة، ثمّ مطالبتي بأن أغيّر طبقا لذلك، جميعَ أفكاري الأساسيّة حول طبيعة الألوهيّة، لأنّه ليس بمقدوري أن أقابل بعثَ المسيح بأيّ شهادة يمكن تصديقُها، فهذا إن لم يكن انتقالا من جنس إلى جنس مغايرٍ (ميتابازيسْ إيْسْ ألّو غينوسْ)، فلست أدرى إذّاك ماذا يعني أرسطوطاليس بهذه العبارة.

يُقال ولا ريب: لكن هذا المسيح نفسُه الذي عليك بأنّ تصدّق من منظور تاريخيّ، أنّه يحيي الموتى وأنّه هو نفسُه يُبعَث بعد الموت، قال إنّ الله له ولد طبيعته من طبيعة الله وإنّه **هو** هذا الولد.

سيكون هذا صحيحا، لو كان ما قاله هذا المسيح أكثرَ من يقين تاريخيّ.

ولو أراد أحد من الناس أن يتابعني، فيقول: بلى، إنّ ذاك أكثرُ من يقين تاريخيّ؛ لأنّ المؤرّخين الملهَمين الّذين لم يكن بإمكانهم أن يخطئوا، يقولون ذلك.

أنّ المؤرّخين كانوا ملهَمين وكان بالإمكان أن يخطئوا، فليس هذا أيضا وللأسف، سوى يقين تاريخيّ.

هذه هي الهوّة العميقة والقبيحةُ التي ليس بمقدوري أن أقفز فوقها كلّما هممتُ بالقفز جادًّا. وإذا كان أحدٌ يستطيع مساعدتي على تجاوزها فليفعل. بل أرجوه وأتوسّل إليه أن يفعل. ويستحقّ منّي جزاءً سماويّا.»

إنّ المعرفة البشريّة ملزَمةٌ بأن تتراجع وتنسحب إلى حدود التاريخ والفلسفة والمنطق. وشيء من ذا الانسحاب المؤلم [٦٩] يتبدّى عند لِسِّنْغْ، غيرَ مستلاحٍ عندما يؤكّد أنّ وجدانه سيبقى طوعا، أرسخَ اعتقادًا ممّا يخوّله عقلُه. بالسؤال كيف لنا أنْ نعرف؟، يجتثّ التنوير بكيفيّة مهذَّبة ومن دون عدوانيّةٍ، جذور المعرفة المنزَّلة وحيًا. ومهما كانت النيّةُ طيّبة، ليس بمقدور العقل أن يجد في النصّ المقدّس غيرَ افتراضات تاريخيّة من صنيع الإنسان. ومن ثمّ، دعوى الاطلاقيّة التي تنتُج عن التقاليد، تقوَّضُ بواسطة مجرّد فحْصٍ فيلولوجيّ.

أيّا كنت درجة الانسياق إلى النقد التاريخيّ-الفيلولوجيّ، تريد الإطلاقويّة المحايثة للدين المنظَّم، أن تتجاهل عن قصْدٍ، واقعةَ أنّها معلَّقة طبقا للقواعد الصناعيّة الدارجة. والحقّ أنّها لا تزال «توجد»، لا كما لو أنّ ذلك التعليق وكشفَ القناع لم يحدثا قطّ، بل كما لو أنّه ليس لهما أيّ حصائل تُستنتَج منهما، ما عدا وجوب دراسة تلك

النقديّات واستبعادها. إنّه بعد النقد الأساسيّ في الأزمنة الحديثة فقط ركب اللاهوت سفينة مجانين ما يُسمّى إيمانا لتبتعد أكثر فأكثر عن شاطئ هذا النقد الحرْفيّ للنصّ. في القرن التاسع عشر، أعطت الكنائسُ الإشارة: صهر اللاعقلانيّة الما بعد نقديّة مع ردّ الفعل السياسي. ومثلها مثل جميع المؤسّسات التي تحرّكها إرادة البقاء، عرفت الكنائس كيف تنجو بنفسها من «مجاوزة» معتقداتها. من هنا فصاعدا، تفوح من مفهوم الـ«وجود» رائحة جراثيم المسيحيّة، رائحةُ البقاء المتعفّن للموضوع المنقود على الرّغم من النقد[1]. ومنذ ذلك الحين، صار للاّهوتيين شيء مشترَك آخرُ يجمعهم مع الكلبيّين، أعني حسّ الحفاظ على البقاء عاريًا بالتمام [٧٠]. فاستقرّوا مرفَّهين في برميل الدغمائيّة المثقوب ليبقوا فيها إلى يوم القيامة.

II. نقد الوهم الدينيّ

. . .يوشك أنْ يذهب الخداع إلى ما أبعد ممّا يبلغُه الارتياب.

لاروشفوكو.

يتركّز النقد العقلانيُّ للظاهرة الدينيّة بتحوّطٍ استراتيجيّ، حول صفات الله؛ ولا يتناول «مسألة الوجود» المحرجة إلاّ لماما. معرفة هل أنّ الله «موجود»، ليست هي المشكل في الأساس؛ إذ أنّ ما هو جوهريٌّ هو معرفة ماذا يتقصّد أولئك الّذين يثبتون أنّه موجود وأنّ إرادته هي كذا أو كذا.

---

(١) ذلك ما يستهدفه الجدال الكلاسيكيّ لبرونو باوِرْ، **صفاقة اللاهوت** (١٨٤١)، ضمن: برونو باورْ، **غزوات النقد المحض**، فرانكفورت، ١٩٦٨.

إذًا، يتعلّق الأمر في المقام الأوّل، بما ندّعي معرفته عن الله، خارجَ وجوده. والتقاليد الدينيّةُ تقدّم موادّ في هذا المضمار. وبما أنّ الله لا يوجد «خُبريًّا»، فإنّ حمْل الصفات الإلهيّة على التجرُبة **البشريّة** يؤدّي دورا حاسما في النقد. ولا يمكن البتّة أن يتهرّب لاهوت الأديان من هذه المقاربة، إلاّ أن يعتنق لاهوتا جذريّا في الألغاز والطلاسم، أو بكيفيّة أكثر اتّساقًا، المقالة الصوفيّةَ في الله الذي لا يُسْمى. هذه النتيجةُ الصحيحة من منظور فلسفة الأديان، ستقدّم الحماية الكافيةَ ضدّ تطلّع التنوير إلى البحث عن الاستيهامات البشريّة التي تتعلّق بالله وتظهر في الصفات. لكنّ الدين ليس يمكن أن يصير مؤسّسة اجتماعيّة بالتخْلِية الصوفية: فهو يوجد من حيث يقدّم روايات ثابتة (أساطير)، وصفاتٍ نمطيّة (أسماء وصور)، وعلاقات منمَّطة مع المقدَّس (طقوس) في أشكال تتكرّر بكيفيّة ثابتة.

[٧١] ومن ثمّ، ليس لنا إلاّ أن نتفحَّصَ تلك الدعاوى لنقتفي أثرَ سرِّ صُنعها. والنصّ الإنجيليّ يقدّم إشارة حاسمةً لناقد الدين. سفر التكوين، ١، ٢٧: «خلق الله الانسان على صورته، وعلى صورة الله خلقَه.» ليس ثمّة شكٌّ: هذه العلاقة بالصورة يمكن أن تؤوَّل أيضا في المعنى العكسيّ. وانطلاقا من هنا، لم يعد ثمّة لغزٌ لنعرف من أين تتأتّى تلك الصور؛ الانسان وتجرُبتُه هما المادّة التي تُقدُّ منها الأحلام الرسميّة بالله. أي أنّ النظرة الدينيّة تُسقِط تمثُّلات أرضيّة على السماء.

واحدٌ من الاسقاطات الأساسيّة وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك؟، يجد مصدره في دائرة تمثُّل **الأسرة والانجاب**. نجد في الديانات المتعدّدة الآلهة، حكايات أسريّة مركَّبة وقصصا جنسيّة غالبا ما تشي بطيْش الآلهة، كما تسهُل على المرء معاينتُه عند

آلهة اليونان والمصريين والهنود. ولا أحدَ سيقول إنّ الخيال الانسانيَّ قد كان بكثير من التكتّم، سبّاقا في رسْم سكّان السماوات. حتّى المذهب السامي للتثليث في المسيحيّة الذي هو صارمٌ لاهوتيًّا إلى حدّ كبير، لا يستبعد استيهامات الأسرة والانجاب. لكنّ حيلتَه الفريدة تجعل حملَ مريم راجعا إلى الرّوح القدُس. لقد تعرّف التهكّم اللاذع إلى هذا التحدّي. بهذا يرادُ تحاشي تصوّرٍ أنّه توجد بين الأب والابن رابطة تقوم على الجنسانيّة. الإله المسيحيّ بمقدوره ولا ريب أن «يُنجب»، ولكن ليس يمكن أن يضاجع،- لذلك تقول العقيدةُ المسيحيّةُ بكثير من اللطافة إنّه إنسالٌ، وليس مضاجعةً بالفعل.

ولا تبعُد عن فكرة الانجاب فكرةُ **الصانع**، الخالق، التي تُحمَل بخاصّة على الآلهة العُلى وآلهة التوحيد. مع هذا تختلط [٧٢] تجرُبة الانسان في الإنتاج التي تمتدّ جذورها إلى تجرُبة الزارعة والصنائع اليدويّة. في العمل يَخبر الإنسان نفسَه على نحو نموذجيّ، بصفته خلاّقا، وصانعا لفعاليّة جديدة لا توجد من قبل ذلك. بقدر تطوّرِ مكننَة العالَم، كان تمثُّل الله ينتقل من تصوّر بيولوجيّ إنساليٍّ إلى صعيد الإنتاج؛ وطبقا لها تحوّل الله المنسِل أكثر فأكثر، إلى صانع للعالَم، إلى منتِج أصليّ.

أمّا الاسقاط الأساسيُّ الثالث فهو الذي يتعلق **بالعوْن** والإعانة، ولعلّه أهمّ الخيالات المقوِّمة للحياة الدينيّة. إذ أنّ معظَم الدعوات الدينيّة تتوجّه إلى الله باعتباره مَن يعيننا عند الشِدّة في الحياة والموت. لكن بما أنّ عوْن الله مشروطٌ بقدرته على ما يتجلّى في الدنيا، فإنّ الاستيهام المتعلّقَ بالمعين والمغيث يمتزج بتجارب البشر في الحفظ ومدّ يد العوْن والحُكم. فصورة المسيح لدى عامّة الناسّ تُظهره بصفته راعيا خيّرا. وفي مجرى التاريخ الدّينيِّ، حُمل على آلهة

الدوائر العليا حيث كانت تمارس نفوذها وتضطلع بمسؤوليّاتها، إمّا شكلُ سيادةٍ قطاعيّةٍ على أسطقسّ من مثل الماء والنهر والريح والغابة والقمح، أو شكلُ سيادةٍ كليّةٍ على العالم المخلوق. ولا يخفى عن أحد أنّ تجارب سياسيّةً تطبع هذه الاسقاطات؛ ذلك أنّ قدرة الله تتماثل مع وظائف رئيس القبيلة والملك. ودين المجتمع الاقطاعيّ هو الذي يشي أكثر من غيره، بالإسقاط السياسيّ الذي يتعلّق بالله، من حيث يسمّيه بلا تردّد، «السيّد الإقطاعيَّ الأعلى» ويحمل عليه اللّقب الاقطاعيّ «المولى»؛ وفي الإنجليزيّة ما زلنا نقول إلى اليوم «مايْ لورْدْ».

تتبدّى نزعةُ التشبيه بالإنسان أو [٧٣] بالمجتمع في أعلى سذاجتها حيث عمل البشر على تمثّل اللّه بواسطة الصورة. ولذلك منعت الأديان واللاهوتيّات التفكُّريّةُ الصورة منعا باتّا، لأنّها أدركت خطرَ التشييء. في هذا المضمار، ضربت اليهوديّةُ والإسلامُ وبعض طوائف المسيحيّة التي تقول بمنع الصور، إلى نوعٍ من التزهّد ينمّ عن الذكاء والفطنة. أمّا التنوير فكان قد تسلّى على سبيل التهكّم اللاذع، بالآلهة الافريقيّة التي كانت ترى في الجلدة السوداء أمرا طبيعيّا مثل العيون المشدودة أطرافُها بالنسبة إلى المعبودات الآسيويّة. لقد جذِلَ التنوير بمعرفة كيف ستتمثّل الأسود أو الجِمال أو البطريق آلهتها بصفتها أسدا أو جَملا أو بطريقا.

لقد وضع نقد الدين إذ اكتشف إواليّات الاسقاط، سلاحا فعّالا بين يدي حركة التنوير. ويمكن أن نبيّن بلا عناء كبير، أنّ إواليّة الاسقاط هي في الأساس، نفسُها دوما سواء تعلّق الأمر بالسذاجات الفيزيولوجيّة من مثل العيون المشدودة الأطراف ولِحية الجَدِّ البيضاء، أو بصفات لطيفةٍ من مثل الشخصيّة أو صفة الصانع الأوّل أو الدوام

والبقاء أو المعرفة مسبَّقًا بكلّ شيء. في هذا كلّه، لا يشتغل النقد المتّسِق للدين على مسألة «وجود الله». عدمُ الخروج عن المجال المضبوط بسؤال: ماذا بإمكاني أن أعرف؟، هو جزء لا يتجزّأ من الحسّ العقلانيّ لذلك النقد. ولم يسقط النقدُ من جديد في الدغمائيّة إلاّ حين قفز فوق حدود المعرفة بتصريحاته الميتافيزيقيّة السلبيّة وأخذ يمتهن نزعةَ إلحادٍ بلهاء. كان بمقدور ممثّلي الأديان المنظَّمة أن يعاينوا بعين الرضا وانطلاقا من ذلك، تقاربا بين «الرؤية الالحاديّة للعالَم» والرؤية اللاهوتيّة للعالَم، لأنّه حيثُ يقوم تناقضٌ صداميّ، ليس ثمّة تقدُّم يتعدّى [٧٤] الموقفين المتناقضيْن،- والمؤسّسات التي يجري الأمر فيها بخاصّة مجرى الحفاظ على بقائها، لا تحتاج إلى أكثر من ذلك.

فضلا عن كشف القناع الأنثروبولوجيّ للتصوّرات المسقَطة على الله، يشهد التنوير منذ القرن الثامن عشر، **استراتيجيّة تخريبيّة ثانيةً** نكتشف فيها جذورَ نظريّةٍ محدَثة للكلبيّة. وهي تُعرف باسم **نظريّة دجَل الكهنوت**. مع هذه النظريّة، يُلقي التنوير نظرةً أداتيّة على الأديان من حيث يطرح سؤال: لمَن يصلُح الدين وأيّ وظائف يؤدّيها في حياة المجتمع؟ لم يعدِم مفكّرو التنوير أجوبةً على ذلك السؤال هي في الظاهر مبسَّطةٌ: فما كان عليهم إلاّ أن ينظروا إلى الخلف على مرّ فترةٍ تمتدّ إلى ألف عام من السياسة المسيحيّة الدينيّة من شارلمان إلى ريشليو لتُقرأ الإجابةُ في الآثار الدمويّة للعنف الدينيّ المؤمْثَل.

«لقد قامت الديانات كلّها على الخوف. فبالبرق والرعد والعواصف والرياح والبرد . . . تقصف الثمار والحبوب التي كانت تغذّي الانسان الأوّل الذي كان منتشراً على وجه الأرض. عجْز الانسان أمام هذه الحوادث الطبيعية اضطرته إلى الاستعانة بالتضرعّ

إلى ما كان تعرّف إليه على أنّه أقوى منه . . . بعد ذلك، استغلّ **أناس طموحون، ورجال عباقرة، وساسةٌ وفلاسفة دهاة** (. . .) سرعة تصديق المغفّلين من البشر، وابتكروا لهذا الغرض ما لا يعدّ ولا يحصى من الآلهة غالبا ما تكون عجيبةً وغريبة الأطوار، لا غاية منها سوى أن يعزّزوا ويحافظوا على سلطانهم أمام الناس. - كذلك نشأت عبادات وطقوسٌ متنوّعة لم تكن تستهدف في نهاية المطاف، غير أن تضفي شرعيّةً متعاليةً على نظام اجتماعيٍّ قائم . . . ويكمن أصل أشكال الطقوس جميعا في ضرورةِ أن يضّحيَ الفردُ لأجل سعادة الجماعة. ولا غرابة إذًا، من أنّه باسم الاله (. . .) تقمعُ العددَ الأكبر من الناس، أقليّةٌ جعلت من الخوف الدينيّ، حليفا فعّالا.» (**تيريزا متفلسِفة، جدول أخلاق القرن الثامن عشر**، كتبه [٧٥] أحد أفراد أسرة فريدريك الثاني، الماركيز الارجنسي. تبقى نسبةُ **تيريزا متفلسفة** إلى هذا الكاتب غيرَ مؤكَّدَة، لأنها لا تعتمد إلا على ملاحظة يسوقها الماركيز دي ساد.)

هذه نظريّةٌ أداتيّةٌ في الدين يمكن أن يُقال فيها إنّها لا تخشى لومةَ لائم. صحيحٌ أنّها هي أيضا تحمل نشوء الأديان على عدم قدرة الانسان على الخروج من التحيّر (إسقاط المعين المغيث). لكنّ ما هو جوهريٌّ فيها هو أنّها تدفع قدُما منطقا أداتيّا بيّنٌ بنفسه أنّه تفكُّريٌّ. ديناميتُ المستقبل الذي يستعمله نقدُ الإيديولوجيا، مركزُ تبلُّر الكلبيّة المحدَثة التفكُّريّة، يظهران في سؤال وظيفة الدين واستخدامه.

لمَ يصلح الدين؟، يمكن للمستنير أن يقوله بسهولة: أوّلا للتغلّب على الخوف من الحياة، وثانيا لإرساء مشروعيّة نظم اجتماعيّة قمعيّة. هذا ما يمثّل أيضا التسلسل الزمنيَّ كما يشدّد عليه الشاهد بصريح العبارة: «بعد ذلك. . .» لا بدّ أن يكون أولئك الّذين يستغلّون الدينَ

ويستخدمونه من طينة مغايرةٍ لطينة عامّة الناس بمعتقداتهم البسيطة وبخوفهم. على ضوء هذا يتخيّر الشاهدُ عباراته: فالأمر يتعلّق فيه «بطموحين وعباقرة وساسةٍ وفلاسفة دُهاة». ولا ينبغي أن نستخفّ ههنا بعبارة «داهية». إذ أنّها تستهدف وعيا غيرَ متديّن يستخدم الدينَ أداةً للسيطرة. ومن ثمّ، للدين بكلّ تبسيطٍ، مهمّةُ تأسيس استعدادٍ دائم وصامت للتضحية في باطن الرعايا.

يسلّم المستنيرُ بأنّ الحكّام يعلمون ذلك ويستخدمونه لصالحهم بحسابٍ واع. لا يعني هذا غيرَ المكر والدهاء،- «تهذيب» الهيمنة العارفة. لقد تعدّى وعي ذوِي السلطان عصرَ الإيهام-الذاتيّ الدينيّ، [٧٦] ولكنّه يترك ذا الوهمَ خدّاما لصالحه. فهو لا يعتقد، ولكنّه يترك مجالا للاعتقاد. لا بدّ أن يوجد الكثير من المغفَّلين، ليبقى الماكرون الدُهاةُ قِلّةً.

أثبِتُ أنّ نظريّة التنوير الدينيّةَ هذه تكوّن البناء المنطقيَّ الأوّلَ لكلبيّة الأسياد المحدَثة والمتفكِّرة[1]. لكنّ هذه النظرية لم تتوصّل إلى بسْط بنيتها ومداها لتندثر في مجرى التطوّر النظريّ. إذ أنّه طبقا للرأي العامّ القائم، عند ماركس وحده وجد نقد الإيديولوجيا مصداقيّةَ شكله الذي ما تنفكّ منظومتا نيتشه وفرويد من بين غيرهما، تشتغلان عليه. وإذا أخذنا بما تقول متونُ نظريّة دجل الكهنوت، فإنّ نقطة بدايتها كانت غيرَ كافية؛ ذلك أنّ الأشكال «الأكثر نضجا» للنقد السوسيولوجيّ والسيكولوجيّ قد تجاوزتها. وهذا لا يصدُق إلاّ في جزء منه. إذ أنّ نظريّة دجَل الكهنوت وهذا من الممكن بيانُه، تتضمّن بُعدا لم تكن النظريّات السوسيولوجيّة والسيكولوجيّة بالنظر إليه، قد

(١) السفسطائيُّ اليونانيُ كريتياسْ هو أحد روّادها الأوائل.

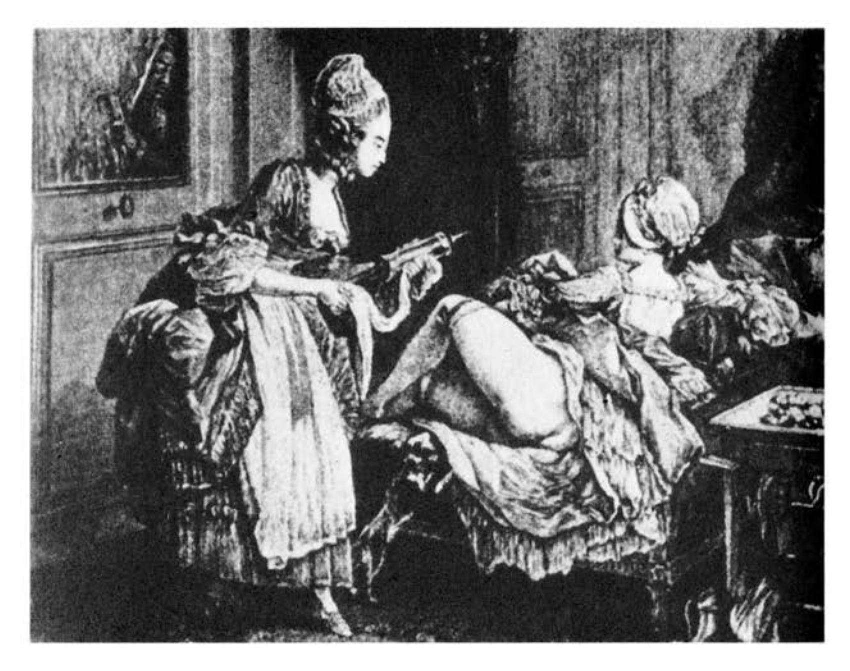
فشلت وحسب، بل بقيت بعامّة، عمياء حين أخذت تتجلّى داخل مجالها: أعني **بُعد «المكر والدهاء»**.

نظريّة الدجل هي من منظور التفكُّر، أكثر تركيبا من نظريّة كشف الأقنعة التابعة إلى الاقتصاد السياسيّ وسيكولوجيا الأعماق. ونظريّتا كشف الأقنعة كلتاهما تنزّلان إواليّةَ الخداع **خلف** الوعي الزائف: يُخدَع وهو ينخدع. وعلى العكس من ذلك، تنطلق نظريّة التدجيل من إمكانيّة النظر إلى إواليّة الخطأ على منوال القطبيّة الثنائيّة. ليس من الممكن أن نكون ضحايا أشكال الخداع وحسب، بل يمكن أيضا [٧٧] أن نستخدمها من دون أن ننخدع، ضدّ الآخرين. هو ذا تحديدا ما تراءى لمفكّري الروكوكو والأنوار الّذين اشتغل معظمهم فضلا عن ذلك، على الكونيقيّة القديمة (ومثاله ديدرو، ش. م. فيلانْد). وهم يحملون على هذه البنية، طابعَ «الدهاء والمكر»، لانعدام مصطلح أكثر تطوّرا، «دهاءً» هو حليف «الطموح»؛ فالدهاء والطموح صفتان كانتا دارجتيْن في معرفة البشر ضمن مجال الكياسة والتمدّن في تلك الحقبة. نظريّة التدجيل هذه هي في الحقيقة، اكتشاف منطقيّ كبير، دفعٌ قويّ لنقد الإيديولوجيا باتّجاه تصوّر **إيديولوجيا متفكِّرة**. فلكلّ نقد آخر للإيديولوجيا ميلٌ بديهيٌّ إلى اعتبار أنّ وعي الآخرين «الزائف» مجبولٌ على العمى، ومن ثمّ ميل إلى مناصرته وحمايته. على العكس من ذلك، نظريّة التدجيل تحدّد صعيدا لنقدٍ يحمل على الخصْم ذكاءً يعْدل على الأقلّ، ذكاءَ النقد. وهو ينافس الوعيَ الخصْم من حيث يأخذه على محمل الجدّ، بدلا من التعليق عليه من علٍ. لذلك تمسك الفلسفةُ منذ نهايات القرن الثامن عشر، ببداية خيطِ نقدٍ للإيديولوجيا متعدّد الأبعاد.

أمّا رسمُ صورة للخصم بصفته دجّالا يتفكّر أمرَه وذا بصيرة

نافذة، و«سياسيًّا» بارعا وماكرا، فهذا هو في الآن نفسه، ساذج وماكر. هكذا نتوصّل إلى بناء وعي ماكر بواسطة وعي أمكر. فالمستنير يتفوّق على الدجّال من حيث يعيد التفكير في حيل هذا الأخير ويقدّمه بكشف القناع عنه. وإذا كان الكاهن المخادع أو المهيْمِن المخادع، عقلا ماكرا، أي كلبيّا محدَثا من طائفة الأسياد، فإنّ المستنير بالنسبة إليه، هو ما بعد كلبيّ، ساخرٌ ومتهكّم. إذ أنّه بمقدوره أن يعيد بالتمام، في ذهن الخصْم مكائد الخداع ويفجّرها في وجهه ضاحكا: «هيهات أن [٧٨] نكون في نظرك مجرّدَ حمقى، أو ماذا يا ترى؟» وهذا محالٌ من دون وضعيّةِ تفكّرٍ مباشرٍ تتواجه فيها الوعْيات ندّا لندّ. في هذا المناخ يفضي التنوير إلى مراسِ التحوّط والتدرّب على الحذر، إذ غايتُه هي أن يتجاوز الخداع بالارتياب والتشكيك.

منافسةُ الارتياب للخداع منافسةً ماكرةً تظهر هي أيضا في الشاهد الذي ورد أعلاه. لأنّ المرء ليس بإمكانه أن يُدرك تهكّم المرتاب إلاّ إذا عرف من المتكلِّم. المتكلّم هو قسّ مستنير،- واحد من رهبان القرن الثامن عشر المحدَثين والبارعين الّذين امتلأت روايات تلك الحقبة بمغامراتهم الإيروسيّة وأحاديثهم المستساغة عقليًّا. وهو يُفشي سرّا من حيث مهنته كقسّ وإن جاز القول كخبير بالوعي الزائف. يُبنى المشهَد كما لو أنّ القسّ كان قد نسي في نقده للكهنوت، أنّه يتحدّث عن نفسه أيضا؛ هذا فضلا عن كون الكاتب يتكلّم لا محالة على لسانه، ومن المحتمل أن يكون من طائفة الأرستقراطيّين. يبقى القسّ غافلا عن كلبيّته. إذ أنّه اصطفّ إلى جانب العقل، ولا سيّما أنّ العقل لا يثير اعتراضات ضدّ رغباته الجنسيّة. أمّا مسرح النقودات اللاذعة للدين فهو المضجع الذي يجمعه مع الفاتنة السيّدة س. . .



مشهد حميميّ مع عين ترمق بعشق.

وأما نحن: تيريزا الراوية، من تُرسل إليه هذه الملاحظات السريّة، والجمهور الحميم، نحن جميعا نقف خلف ستار السرير، وننظر ونسمع الهمسَ التنويريَّ الذي يوضّح لنا ويؤثر فينا إلى أن نفقد استعمال البصر والسمع، - والحقّ أنّ هذا كما كان يقول هاينريش هاينه في **هنري كويرْ**، «لصالح الحواسّ الأخرى».

الهدف من تأمّلات القسّ وقد بلغتْ ذروتها، هو اجتناب العراقيل التي يضعها الدينُ أمام «الشهوة». [٧٩] قبيْل ذلك، كانت السيّدة الجميلة قد شاكستْه سائلةً إيّاه: «لكن ماذا ستقول عن الدين يا عزيزي؟ فهو يحرّم شهوةَ الجماع، خارج نطاق الزواج.» يقدّم لنا الشاهد الذي يرد أعلاه، جزءا من الإجابة. فالقسّ يعتمد كشف

القناع عن المحظورات الدينيّة لصالح رغبته، ولكن بشرط **التكتّم** تكتّما شديدا. هنا تتبدّى سذاجة المستنير من خلال حجّته «التي تفرط في اللطافة والمكر». فتتحوّل محاورةُ النفس إلى الحوار التالي:

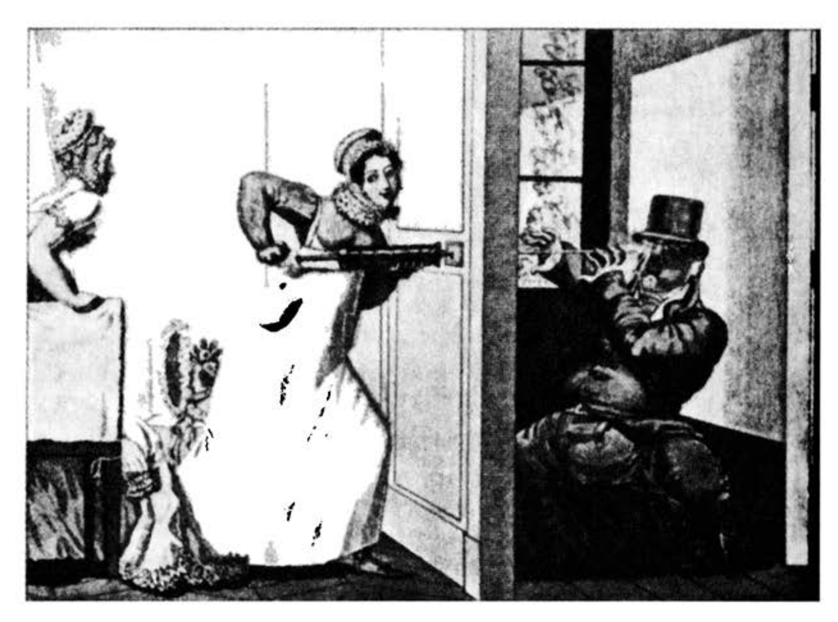
يضيف القسّ ت... قائلا:

«هذا عزيزتي قوْلي في باب الأديان. وهو ثمرةُ عشرين عاما من سهر الليالي والتأمّلات. لقد بحثت دائما على تمييز الصدق من الكذب بقدر ما يعينني العقل في ذلك. وعليه، [٨٠] أعتقد أنّه ينبغي الانتهاء إلى نتيجةٍ أنّ اللذّات التي نذوقُ أنا وأنت، هي صرفٌ وبريئة. أوَ لا يضمن التكتّم عن ذلك أنّه ليس فيها ما يتعدّى حدودَ الله والبشر؟ لكن من دون هذا التكتّم، أقرّ بأنّنا سنتسبّب في فضيحة [...] ويمكن أن يفتن سلوكنا نفوسًا لم يشتدّ عودها، أعني تلك التي يتمّ إعدادها للقيام بواجباتها إزاء المجتمع...

تردّ عليه السيّدة س... قائلةً: لكن إذا كانت لذّاتنا بريئة كما أعتقد ذلك الآن، لماذا ينبغي ألاّ نُعلم بها على العكس ممّا تقول، الجميعَ على نحو أنّهم يذوقون ما يشبهها لذّاتٍ؟ ما الضير في أنْ نشارك أهلينا ثمرةَ اللذّة؟ ألم تقل لي دوما إنّه ليس أشدّ من لذّة أن نجعل الآخرين سعداء؟

فيجيب القسّ: لقد قلت لك ذلك عزيزتي، لكنّ ذلك لا يعني أنّه من الممكن إفشاء مثل هذه الأسرار على الملأ ومسامع العامّة. أو لا تعلمين أنّ حواسّ أولئك الناس فظّةٌ [٨١] وأنّهم سيسيئون استعمال ما يبدو لنا مقدّسا؟ ليس بإمكان المرء أن يقارن نفسه بهم وهم لا يُعملون العقل إلاّ في ما ندر... فمن مئة ألف نفر، لا يكاد يوجد عشرون يَقدرون على إعمال العقل؛ ... لذلك يجب علينا أن نتحوّطَ في ما يتعلّق بتجاربنا.»

ليس بإمكان كلّ هيمنةٍ بعْد استِنطاقها، أن تمتنع عن إفشاء أسرارها. أمّا التكتّم فيمكن أن يشي حين يثبُتُ، بنزاهة خارقة. هنا



معاقبة التطفّل. مغامرةٌ هيدروليكيّة وحقيقيّة. منحوتة ج. كاري.

يستجمع شجاعتَه لينطق على لسان القسّ، باعتراف واضح حيث يتبدّى شطرٌ هامّ من نظريّة فرويد ورايْش في الحضارة. لكنّ المستنير المبخوتَ يعرف بالتمام ماذا سيحدث لوْ فكّر كلّ امرئ كما يفكّر. لذلك تفرض معرفة الأسياد على نفسها وقد صارت على بيّنة من طبيعتها، حدودَ التكتّم؛ وتتوقّع الفوضى الاجتماعيّة لو اندثرت بين عشيّة وضحاها، من أذهان الشطر الأكبر من الناس، الإيديولوجيّات والمخاوف والامتثاليّات الدينيّة. وهي تعترف من دون توهّم، بأن التكتّم من منظور الوظيفة، ضرورٌ لواقع الحال القائم. هكذا يشتغل التنوير في أذهان الّذين فهموا مولد السلطة. ذلك أنّ تحوّطَه وتكتّمه واقعيّان بالتمام. فالتنوير يتضمّن رجّةَ استفاقةٍ تقطع الأنفاس، حيث يكتشف أنّ «ثمرة اللذة» لا يمكن أن تنموَ إلا في واقع حالٍ قائم يحبو

قلّة من الناس، بحظوظ الفرديّة والجنسانيّة والرفاه. وإذا كان تلّيراندْ يقول إنّه وحده من عاش قبل الثورة، يعرف عذوبةَ الحياة، فإنّ هذا القول لا يعدم العلاقةَ مع مثل تلك الأسرار التي لقوّى نخرها السوس.

ربّما يكون ممّا له دلالةٌ أنّ المرأة الشهوانيّة والمتعطّشة إلى التعلّم، تطالب عن سذاجةٍ (؟) بأن تتاح للجميع ثمرةُ اللّذة العذْبة من حيث تذكّر بسعادة [٨٢] الاشتراك فيها مع الآخرين، في حين يقرّ القسّ عن واقعيّةٍ، العزم على التمسّك شديدا بالسرّ وبالتكتّم طالما أنّ العامّة ليست «أهلا» لمثل تلك الشِرْكة. ولعلّ السيّدة تُسمعنا صوت العنصر الأنثويّ، المبدأ الديموقراطيّ، في الجودِ الإيروسيِّ - السيّدة التي لا تتحرّج في السياسة. فهي لا تريد أن تفهم أنّ اللذّة نادرة في العالم ندرةَ الكبريت الأحمر، وإلا لماذا يتعيّن البحثُ بطرق ملتويةٍ، عمّا يوجد بوفرةٍ.

لقد استأنف هاينريش هاينه الخوض في حجّة الجُود تلك، في بداية **قصّة شتاء**. فينزّل «النشيد القديم لنكران الذات» الذي يعمل الحكّام على أن يتغنّى به الشعب الأرعن، تنزيلا محكما ضمن منظومة القمْع:

أعرف اللحنَ والكلمات
وأعرف أيضا السادة الكتّاب.
أعرف أنّهم كانوا في السرّ، يحتسون الخمرة
ويدعون على رؤوس الملأ، إلى شرب الماء.

هنا تُجمع الدوافعُ: «النقد النصّيّ»، الحجّة المشاغبيّة، التجاوز الماكر للمكر؛ وما يتعدّى ذلك إنّما هو التغيير الحماسيّ لبرنامج الأسياد النخبويّ الكلبيِّ إلى أغنية شعبيّة.

ينمو في الحياة الدنيا،
من الخبز ما يكفي أطفال الناس جميعا
وما يكفي من الأزهار، والريحان،
والجلبان الصغير

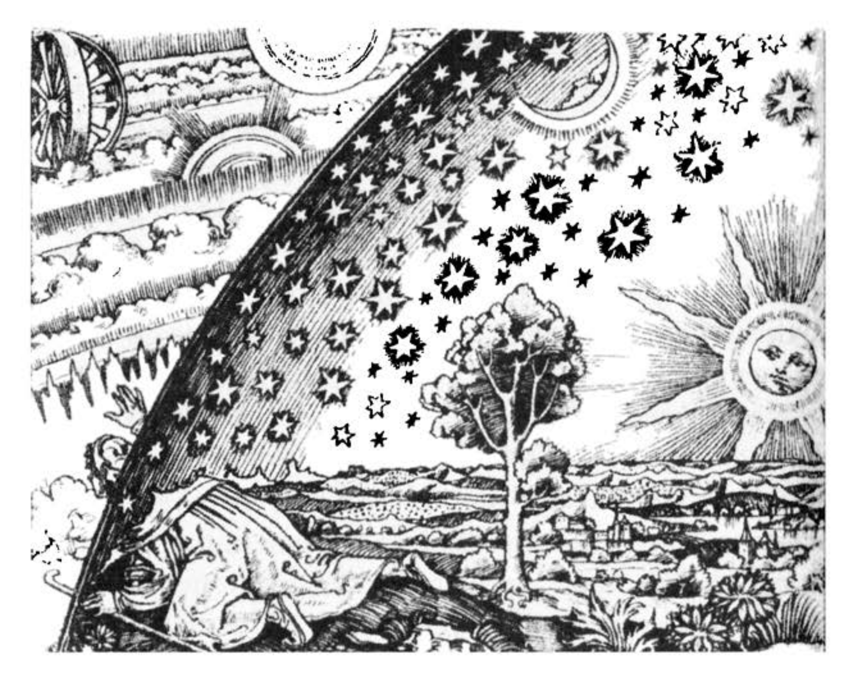
نعم، جلبان صغير لكلّ واحد.
لينفلق الحَبّ سريعا
أمّا السماء فنتركُها
للملائكة وللعصافير.

[٨٣] في الكلّية الشعريّة لهاينه تظهر الإجابة المطابقة للتنوير الكلاسيكيّ على المسيحيّة: إنّه يأخذ بها **في المعرفة**، بدلا من تركها لالتباسات الاعتقاد. فالتنوير يفاجئ الدينَ من حيث يأخذه على محمل الجدّ في الاتيقا، أكثر ممّا يفعل الدينُ نفسه. كذلك تومض شعارات الثورة الفرنسيّة مع مطلع الحداثة، باعتبارها إبطالا مسيحيًّا جدّا للمسيحيّة. وهذا هو العنصر الانسانيّ والعقليّ للديانات الكبرى الذي لا يمكن تجاوزه والذي يجعلها تنبعث باستمرار من بذورها القادرة على الولادة من جديد. ولا بدّ من معاينة أنّ أشكال النقد الذي يتوخّى الإبطال والتعطيل، تُستحَثُّ على الحذر والتحوّط عند تناول الظاهرات الدينيّة. لقد وضّحت سيكولوجيّات الأعماق أنّ الوهم خدّامٌ لا في التمثّلات الدينيّة للرغبة وحسب، بل أيضا في اللاَّ النافية للدين بعامّة. فالدين يمكن أن يُعدّ من بين تلك «الأوهام» التي لها مستقبل **إلى جانب** التنوير، لأنّه ما من مجرّد نقد سلبيٍّ وما من خيبةٍ يمكن أن ينصفا الدين. لعلّ الدينَ هو بالفعل «عُصابٌ أنطولوجيٌّ» (ريكورْ) لا شفاء منه، ولعلّ غضبات النقد الإبطاليِّ تتعب بالضرورة أمام العود الأبديّ لما يقع إبطالُه.

III. نقد الظاهر الميتافيزيقيّ

تفحّصنا في النقديْن الأوّليْن، الخطاطة الإجرائيّة للتنوير: تحديد ذاتيّ للعقل يقترن بنظْرات متجدّدة إلى ما أبعد من الحدود حيث يُجارَى ذلك «الحراك الحدوديّ الضيّق» بدفْع كفالة مخصوصة من مثل «التكتّم». [٨٤] في الأساس لا يجري الأمر على غير ذلك في نقد الميتافيزيقا: فلن يفعل هذا النقد أكثر من تنزيل العقل البشريّ في محلّه. ذلك أنّه يتّبع فكرةَ أنّ العقل بمقدوره حقًّا أن يطرح أسئلة ميتافيزيقيّة ولكن ليس بمقدوره أن يبتّ فيها بطريقة تتأسّس على قوّته دون غيرها. ومن ثمّ، الإنجاز الكبير للتنوير الكنْطيّ يكمن في أنّه أظهر أنّ العقل لا يشتغل بكيفيّة موثوق منها إلاّ ضمن شروط المعرفة الإمبيريقيّة[١]. والعقل بالنظر إلى كلّ ما يتعدّى التجرُبة، إنّما يبالغ طبقا لطبيعته، في تقدير قواه. إذ أنّه مجبول بالطبيعة على أن يريد أكثر ممّا يقدر عليه. لذلك وطبقا للنقد المنطقيّ، لم تعُد ممكنةً قضايا خصبةٌ تتعلّق بموضوعات تتعدّى الإمبيريّا. ولا ريب أنّ الأفكار الميتافيزيقيّة، الله والنفس والعالم، تنفرض بالضرورة على الفكر، ولكن لم يعدْ بالإمكان معالجتُها على نحوٍ باتٍّ، بوسائل يقدّمها الفكر. ستكون هنالك فرصةٌ لو كانت إمبيريقيّةً، ولكنّها ليست كذلك، وليس يوجد أيّ أملٍ في أنْ يتوصّل العقل إلى حلّ «محضٍ»

(١) كان توسيع النقد الكنطيّ مشروطا دوما بمفهومه الضيّق في التجرُبة الذي هو موجَّه إلى علم الطبيعة. وحين كنّا نتجاوز كنْط، كان ذلك دائما باسم مفهوم أثرى في التجرُبة يوسَّع ليشمل الظاهرات التاريخيّة والثقافيّة والرمزيّة والعاطفيّة والتفكُّرية.



حراك ميتافيزيقيّ حدوديّ

مع تلك الأغراض. فالجهاز العقليُّ منظَّم ولا ريب للنفاذ إلى صلب هذه المسائل، لا إلى العودة من هذه الجوْلات في «الما فوق» بأجوبةٍ واضحة ومتواطئة. بكيفيّة مَّا، يبقى العقل خلف سياجٍ يعتقد أنّه يتوصّل من خلاله، إلى رؤى ميتافيزيقيّة؛ وما يبدو له في بادئ الأمر، على أنّه الـ «معرفة» ينكشف بالنقد، على أنّه وهم نصنعه بأنفسنا. لا بدّ على نحوٍ مَّا، أن ينساق العقل إلى الظاهر الذي أنتجه بنفسه في شكل [٨٥] أفكار ميتافيزيقيّة. وحين ينتهي إلى التعرّف على حدوده وبُطلان لعبه بتوسيعات تلك الحدود، يكشف القناع عن الجهد الذي يبذله باعتباره عناءً لا طائل منه. تلك هي الطريقة المحدَثة في قول: إنّي أعرف أنّي لا أعرف شيئا. إيجابيّا، هذه المعرفة لا تعني سوى

معرفة حدود المعرفة. مَن يواصل التأمّل الميتافيزيقيّ، يكشَف القناعُ عنه بصفته مغتصبَ حدودٍ، و«متعطِّشا وَلِعا بما لا قِبَل لنا به».

تستوي كلّ البدائل الميتافيزيقيّة من حيث يمتنع البتّ فيها: الحتميّة ضدّ اللاّحتميّة، المتناهي ضدّ اللامتناهي، وجود الله ضدّ عدم وجود الله، المثاليّة ضدّ الماديّة إلخ. في هذه المسائل جميعا، يوجد بالضرورة المنطقيّة، (على الأقلّ) إمكانان وجيهان [٨٦] وغيرُ وجيهيْن على حدّ سواء. لم نعد مضطرّين للبتّ، ولم يعد يتعيّن ذلك، بل لم يعُد يجوز لنا ذلك، مذ تعرّفنا إلى أنّ الإمكانيْن هما انعكاسان لبنية العقل. لأنّ كلّ بتٍّ يتضمّن السقوط من جديد في الميتافيزيقا وفي الدغمائيّة. لا ريب أنّ الأمر يتعلّق ههنا بتمييز مّا: يترك الفكر الميتافيزيقيّ للتنوير إرثا ثمينا جدّا، ذاكرة رابطٍ بين التفكّر والتحرّر، إرثا يحافظ على قيمته حتّى حين تكون المنظومات الكبرى قد انهارت. لذلك كان التنوير دائما منطقيّا وأكثر من منطقيّ، منطقَ تفكُّر. فليس التنوير الذاتيّ بممكنٍ إلاّ لمن يتعرّف على أيّ **كلٍّ** للعالَم هو «جزء» منه. لذلك تجني الفلسفات الاجتماعيّة وفلسفات الطبيعة اليومَ ثمرة إرث الميتافيزيقا، والحقّ أنّها تفعل مع التكتّم الفكريّ الذي يلزم في هذه الحالة.

ولهذه العلّة نفسها، لا يمكن للتنوير أن يكون مطابقا لنظريّةٍ في مغالطات الاستدلال التي تعود إلى تقليد عريق يمتدّ من أرسطوطاليس إلى النقد الألسنيّ الأنجلو-ساكسوني. بالنسبة إلى التنوير لم يكن الأمر يتعلّق قطُّ بمجرّد كشف الأقنعة عن الاسقاطات والخلط بين الأجناس، والمغالطات المنطقيّة والحصائل المغلوطة والخلط بين الأنماط المنطقيّة والمبادئ الأساسيّة والتأويلات إلخ.، بل يتعلّق قبل كلّ شيء بما **يتعنّاه الكائنُ البشريّ تجريبا لذاته** ضمن الجَهد الذي

يكلّفه العمل نقديًّا على تفكيك وحلِّ صور العالَم وصوره. لهذا كان التقليد التنويريّ الحقّ دائما متحيّرا بإزاء الكلبيّة المنطقيّة الوضعانيّة المحدَثة التي عملت على حبس الفكر كليًّا في برميل التحليل المحض. لكنّ هذا يستحقّ عناءَ توضيح الجبَهات. ذلك أنّ الوضعانيّين المناطقة الّذين يسخرون من الأغراض الكبرى للتقليد الفلسفيّ من حيث يعتبرونها «مشكلات زائفة»، إنّما يجذّرون [٨٧] نزعةً تسم التنوير نفسَه. التلفّت عن «المشكلات الكبرى» هو إتّباع لإلهامٍ كونيقيّ. أليس فيتغنشتايْن في الأساس، ديوجينَ المنطق الحديث، وكارنابْ ناسكَ الامبيريّا؟ سنقول إنّهما بزهدهما الفكريِّ الصارم كانا يرغبان في إلزام عالم من المثرْثرين غير المتحوّطين، بأن يثوب إلى رشده، ذلك العالَم الذي لا يكون المنطق والإمبيريقيّةُ فيه كشوفات وإلهاماتٍ أخيرةً، والذي ما ينفكّ في تعطّشه إلى «أوهام مفيدةٍ»، يتصرّف بهدوءٍ كما لو أنّ الشمس كانت مع ذلك، تدور حول الأرض، وكما لو أنّ معجزات فكر «غير دقيقٍ» كانت دوما دقيقةً بالقدر الكافي لأجل حياتنا العمليّة.

IV. نقد البنية الفوقيّة المثاليّة

من البيّن أنّ النقد الماركسيّ يذهب إلى ما أبعد من النقودات السابقة؛ إذ أنّه يستهدف «نقدا شاملا للعقول». ولن يتخلّى عن إعادة وضع الرؤوس على مجموع الأجساد الحيّة والعاملة؛ وذلك هو معنى جدليّة النظريّة والممارسة، الدماغ واليد، الرأس والبطن.

يهتدي النقد الماركسيّ بنظرة واقعيّة إلى مسارات العمل الاجتماعيّ. ويقول إنّ ما يوجد في الرؤوس والعقول محدَّدٌ «في

نهاية المطاف» بالوظيفة الاجتماعيّة للرؤوس والعقول في تسيير مجمَل العمل الاجتماعيّ. ومن ثمّ لا يكترث النقد الاجتماعيّ-الاقتصاديّ كثيرا لما تقوله الوعْياتُ عن نفسها. ذلك أنّ حافزه يكمن دائما في اكتشاف ما يحدث «موضوعيًّا». ولذلك يُسائل كلَّ وعي عمّا [٨٨] يعرف عن وضعيّته الخاصّة ضمن بنية العمل والهيمنة. وبما أنّه يجابه بعامّة في هذا المضمار، الجهلَ الأكبرَ، فإنّه يعثر في هذا على نقطة هجومه. وما دام العمل الاجتماعيّ خاضعا للتقسيم الطبقيّ، فإنّ النقد الماركسيّ يتفحّص كلَّ وعيٍ ليعرف هل يصدق بصفته «وعيا طبقيّا» وماذا يعرف هذا الوعي عن نفسه.

في منظومة المجتمع البرجوازيّ، يمكن أن نميّز في بادئ الأمر بين ثلاثة أشكال مختلفة للوعي الطبقيّ: الوعي البرجوازيّ (طبقة رأس المال)، وعي البروليتاريا (طبقة المنتجين) ووعي الموظَّفين الوسطاء («طبقة» وسطى)، يختلط بها بكيفيّة ملتبسة، وعي العمّال الّذين ينتمون إلى البنية الفوقيّة، مجموعة العلماء والقضاة والرهبان والفنّانين والفلاسفة، التي تحمل ملامح طبقيّة غامضة.

أمّا بالنسبة إلى المثقّفين التقليديّين فإنّه سرعان ما يتراءى للمرء أنّهم يتصوّرون نشاطاتهم على نحو مغاير كلّيا لما سيتعيّن كيفيّةَ فهْم لها طبقا للنموذج الماركسيّ. إذ أنّه غالبا ما لا يعرف العمّال المثقّفون الشيءَ الكثير عن دورهم ضمن تسيير العمل الاجتماعيّ والهيمنة. فهُم بعيدون جدّا عن «أرض الوقائع»؛ يعيشون ورؤوسهم في السحاب وينظرون إلى دائرة «الإنتاج الفعليّ» بمسافة غير واقعيّة. كذلك يرى ماركس أنّهم يوجدون في عالَم خِداع مثاليّ شامل. يدّعي «العملُ» الفكريّ، وهذه التسمية هي في حدّ ذاتها خرْقٌ، نسيانَ أنّه هو أيضا بمعنى مخصوص، عملٌ. فهو قد اعتاد أنّه لم يعد يتساءل



جنون البشر أو العالَم مقلوبا رأسا على عقب.

عن علاقته بالعمل المادّيّ واليدويّ والتنفيذيّ. على هذا النحو لا يأخذ التقليد الكلاسيكيّ من أفلاطون إلى كنْط في الحسبان البنية التحتيّة الاجتماعيّة للنظريّة: العبوديّة، الرقّ، علاقات التبعيّة في [٨٩] العمل. وفي مقابل ذلك، يستلهم هذا التقليد من التجارب الروحيّة المستقلّة التي تحرّك فعله: الرغبة في الحقيقة، الوعي الفاضل، نزعات ألوهيّة، إطلاقويّة العقل، العبقريّة.

وعكسيًّا، لا بدّ أن يكون منّا على بال أنّ نظريّةً في الواقع الفعليّ يجب أن تأخذ في الحسبان شرطَ الحياة الأوّلانيّة هذا الذي هو العمل. وحين ترفض ذلك وتريد السكوت عن هذه الأسس، فإنّ هذا يقتضي نزع الأقنعة وكشف الأوهام. نزع الأقنعة هذا يُفهَم

باعتباره «بناءً على الأرض الصلبة»، تأسيسا على أساس مكين. ومن ثمّ، الحركة النموذجيّة لكشف الأقنعة الذي يتوخّاه النقدُ الماركسيّ، هو القلْب: أن يقف الوعي من جديد على قدميْه، وهو الذي يمشي على رأسه. ويجب أن يفهم من عبارة «قدميْن» ههنا معرفة الوضعيّة التي يحتلّها ضمن مسار الإنتاج وبنيةِ الطبقة. ينبغي أن يعتبَر مكشوفَ الأقنعة الوعيُ الذي لا يريد معرفةَ «كيانه الاجتماعيّ»، وظيفتَه ضمن الكلّ، [٩٠] والذي يتمادى من ثمّ، في الخداع والانعزال المثاليّ. بهذا المعنى، يعالج النقد الماركسيّ تباعا، أشكال خداع الدين، والاستطيقا، والعدالة، والصالح العامّ، والأخلاق، والفلسفة، والعلم.

إلى جانب الوعي المخدوع، تتضمّن النظريّة الماركسيّةُ تنويعةً ثانيةً للنقد الماركسيّ لها استتباعات ذات وزن معتبر ومفعولٍ سجاليّ: أعني نظريّة قناع الطبْع. نظريّة القناع هذه تميّز قبْليًّا بين الأشخاص بصفتهم أفرادا والأشخاص بصفتهم ممثّلين لوظائف اجتماعيّة مختلفة. من منظور هذه العلاقة، هنالك شيء غير واضح بالتمام: عند أيّ جهة يتنزّل القناع؟ هل الفرديّ هو الذي يخفي الوظيفة ويقنّعها، أم الوظيفة هي التي تقنّع الفرديّة؟ معظم النقّاد جنحوا لأسباب وجيهة، إلى الموقف الذي يُصاغ في شكل نزعةِ إنسانيّةٍ مضادّة، أيّ التصوّر الذي مفادُه أنّ الفرديّة هي قناع الوظيفة. وإذًا، من الممكن أن يوجد رأسماليّون نزهاء ذوو نزعة إنسانيّة، كما يُظهر ذلك تاريخ البرجوازيّة المحِبّة للإنسان، والتي جادلها النقّاد الماركسيّون بكثير من العنف. هم إنسانيّون باعتبارهم فقط أقنعةً فرديّةً للاَإنسانيّةٍ اجتماعيّة. ذلك أنّهم من حيث وجودُهم الاجتماعيّ، يبقون مع ذلك، تشخيصاتٍ للمصلحة التي تتعلّق بالربح دون غيره، أقنعةً

للطبْع الرأسماليّ. بل هم من شتّى المنظورات، أسوأ من أسوإ المستغلّين حسب ما يقول المحرّضون، لأنّهم يغذّون المخادَعة الأُبُوبِيّة للعامل. - والصورة المرآويّةُ لهذه النظريّة تقدّمها لنا النظريّةُ «البرجوازيّة» في الأدوار التي تتصوّر الوظائف («الأدوار») بصفتها أقنعةً يمكن أن تتغطّى بها الفرديّة لتتمكّن في أحسن الأحوال، من أن «تتلاعب» بها.

وبالطبع، الوعي العمّاليّ هو في بادئ الأمر، [٩١] وعي مخدوع. ولا يمكن أن ننتظر شيئا من تربيته وتنشئته اللّتين هما تابعتان لمبادئ الإيديولوجيّات المهيمِنة. وفي الوقت نفسه، يوجد ذلك الوعي في وضعيّة الانطلاق باتّجاه كلّ واقعيّة: لأنّه يقوم بالعمل المباشر. إذ أنّه يتراءى له بغريزته الواقعيّة، الخداعُ الذي تدبّره رؤوس أولئك الّذين «يحتلّون القمّة». ومن ثمّ، تكون قدماه راسختيْن في الأرض. في هذا الموضع الذي ينمّ عن تفاؤليّة عجيبة، يعتقد ماركس لذلك السبب، أنّ وعي العامل يستطيع أن ينهض إلى مسارِ تعلّم خارق للعادة يكتسب في أثنائه البروليتاريُّ نظرةً موضوعيّةً لوضعيّته الاجتماعيّة ولقدرته السياسيّة، - ليتحوّل بعد ذلك هذا الوعي بطريقة أو بأخرى، إلى ممارسةٍ ثوريّةٍ. في هذا التحوّل، يستفيد الوعي صفةً نوعيّةً جديدة.

هنا، يقفز التنوير البروليتاريُّ من تحوّل نظريٍّ إلى تحوّل عمليّ؛ فهو يتخلّى عن الطابع الخاصّ لـ «مجرّد» الأفكار الخاطئة أو الصحيحة، ليتنظّم على الصعيد العموميّ، بصفته وعيا طبقيًّا جديدا وصحيحا. سيكون صحيحا لأنّه يفهم مصلحته الحيويّةَ ويخلّص نفسه بالصراع من الاستغلال والقمع. ومن ثمّ، سيتحقّق التنوير **عمليًّا**، باعتباره نفيًا للمجتمع الطبقيّ. هنا يتبدّى الطابع الملتبس جذريّا

للـ«نظريّة» الماركسيّة. من جانب، هي تشيّئُ كلّ وعي من حيث تجعله وظيفة لسيرورة اجتماعيّة؛ ومن جانب آخر، تريد أن يكون ممكنا تحريرُ الوعي من الخداع والوهم. إذا فهمنا الماركسيّة باعتبارها نظريّة في التحرّر، فإنّنا نشدّد على التكوين التحرّريِّ لوعيِ البروليتاريا وحلفائها. وهذه النظرة تؤدّي إلى المفتوح، إلى «الذاتيّة» التي تتكوّن لـ(ما يُزعم أنّه) الطبقة المقموعة الأخيرة. إذا تحرّرت هذه الطبقة من [٩٢] وضعيّتها الخانقة، فإنّها تخلق شرطَ التحرّر الفعليَّ للجميع (استغلال العمل). في جدليّة مثاليّة يُفترض أنّ التحرّر الذاتيَّ للخادم يفضي بالضرورة إلى تحرّر الرئيس من إكراهات كونه رئيسا. مَن يريد أن يرى في ماركس «إنسانويًّا»، سيشدّد على هذا الجانب. ذلك أنّ نواتَه هي أنثروبولوجيا العمل. فالعامل لن يتملّك «نفسَه» إلاّ حين سيتمتّع بالمنتوجات التي بذل في إنتاجها طاقتَه، وحين لن يعود ضروريًّا التخلّي عن فائض القيمة للرؤساء. في أنموذج التفكير هذا يظهر التحرّر باعتباره تملّكَ الذات المنتِجة لذاتها في منتوجاتها. (ولا ريب أنّنا نرغب في معرفة ما هي على الحقيقةِ، المثاليّة وما ينبغي ألاّ يُتفكّر مثاليًّا).

في مستوى فحصٍ ثانٍ تظهر في النقد الماركسيّ، نقطة بداية «واقعيّة» و«مضادّة للإنسانويّة». وهي لا تشدّد على جدليّة التحرّر، بل على إواليّات الخداع الكلّيّ. إذا كان كلّ وعي زائفا بالتناسب مع وضعيّته ضمن مسار الإنتاج والهيمنة، فإنّه يبقى بالضرورة حبيسَ زيْفه طالما أنّ هذا المسار قائم. أنّ سائرَ هذا المسار جارٍ، فهذا ما تشدّد عليه الماركسيّةُ في كلّ لحظ عيْن. ومن ثمّ تظهر للعيان النزعة الوظيفيّةُ للنظريّة الماركسيّة. إذ أنّه لا توجد في نظرها إلى الآن، صياغةٌ أدقّ من تلك الصياغة الشهيرة: «الوعي زائف بالضرورة». من

هذا المنظور، يُدرَج الوعي الزائف مشيّاً ضمن منظومة أشكال العمى الموضوعيّ. إذ الزيف وظيفةُ مسار.

ههنا ثمّة تماسٌّ بين المنظومة الكلبيّة الماركسيّة ومنظومة الوظيفيّين البرجوازيّين، باستثناء أنّ العلامة معكوسة. ذلك أنّ هؤلاء لا يعتبرون اشتغالَ [٩٣] منظومات العمل الاجتماعيّة قائما إلاّ حين يسلّم أعضاء المنظومات في سياق تماهٍ أعمى، ويتّبعون ويستهدفون معايير وسلوكات أساسيّةً معيَّنة؛ وتكْمن مصلحة المنظومة نفسها في أن يتصوّر بعض المنحرفين أشكال التماهي تلك بمرونةٍ، بل حتّى أن يراجعوها في بعض الأحيان، لكي لا تفقد المنظومةُ قدرتها على التكيّف مع وضعيّات جديدةٍ من جرّاء تصلّب كبير. بهذا المعنى ستكون حاجةٌ معيّنةٌ إلى السخرية وركنُ احتجاج صغير ضروريّيْن لكلّ منظومة بصدد التطوّر. والحقُّ أنّ النزعة الوظيفيّة ترفض حقّ الوعي البشريّ في التحرّر، بل تنفي بالأحرى أن يكون لمثل هذا التحرّر من المعايير والإكراهات معنى: ذلك أنّ هذا التحرّر يؤدّي مباشرةً في نظرها، إلى العدم، إلى فردانيّةٍ خاوية، وإلى فوضى عارمة، وإلى ضياع بنية المجتمعات. أنّ في هذا الموقف شيئا من الحقّ، فهذا ما تبرهن عليه بأكثر عنف ممكن، المنظومات الاجتماعيّة للمعسكر الشرقيّ. فهي تقحم الدليل الوظيفيّ في المخبر الاجتماعيّ: لا يكون الوجود الاجتماعيّ «المنظَّم» ممكنا إلاّ داخل صدَفة الأكاذيب الغائيّة والوظيفيّة. إنّ الكلبيّة الوظيفيّة للنظريّة الماركسيّة في الإيديولوجيا تتّضح للعيان بكيفيّة مرعبة، في سياسة الثقافة وفي الترويض الأخلاقيّ للعمَل وللنضال. إذ أنّ فكرةَ الحريّة في سياق تنوير وجوديّ وتفكُّريّ، تنبتُ ضمن تلك الكلبيّة، على صعيدٍ بربريّ؛ وليس غريبا أن المقاومة التحرّريّةَ التي تطلق على نفسها للأسف،

اسم «الانشقاق»، تتمفصَل على منوال معارضة دينيّة. في الاشتراكيّة يُطبَّق رسميّا، تعطيلُ التفكّر الفرديّ الذي يحلم به منذ وقت طويل، المحافظون والمحافظون الجدد في الغرب. [٩٤] فهم يمارسون ترويض القيم براديكاليّة تقطع الأنفاس؛ وفي الأثناء يُخطَّط بكيفيّة رسميّة أيضا، لعنصر الانحراف الأدنى منْذ بدأ تصنيع ملابس الدجينْ في مؤسّسات شعبيّة، وظهرت أغاني الجازْ في درسْدنْ. من منظور البنية، تعِدُّ دكتاتوريّات الحزب في البلدان الشرقيّة، جنّاتِ محافظي الغرب. ليس عبثًا أنّ المحافظ الكبير أرنولد غيلنْ أعجب كثيرا بالاتّحاد السوفيتيّ، وهو ما يمكن مقارنتُه بأنّ أدولف هتلر كان يتملّكه ميل قويّ واحترام دفين بإزاء جهاز الكنيسة الكاثوليكيّة.

تبقى النزعة الوظيفيّة الماركسيّة بكيفيّة لافتة، عمياءَ أمام طابعها الماكر. فهي تستعمل بعد تحديث الوهم، لحظاتِ حقيقة المذهب الاشتراكيّ وسائلَ لروابط إيديولوجيّة جديدة. ذلك أنّ تحديث الكذب يتأسّس على المكر الفصاميّ؛ نكذب من حيث نقول الحقيقة. فنمارس انقساما في الوعي إلى أنْ يبدو عاديًّا أنّ الاشتراكيّةَ التي كانت في السابق خطابَ أمل، قد غدتْ جدارا إيديولوجيّا تتبدّد من خلفه الآمال وإمكانات المستقبل.

ومع ذلك، يمكن أن نكتشف مسبّقا في النقد الماركسيّ للإيديولوجيا، أثر المكر الكلبيّ في المستقبل. إذا كانت الإيديولوجيا تعني بالفعل، «الوعي الزائف بالضرورة»، وكانت من دون أدنى سخريةٍ في هذه العبارة، لا تعدو كونها الخداع الجيّد في الرؤوس الجيّدة، فإنّ المرء سيتساءل عندئذ ولا ريب، كيف يمكن للناقد أن يخرج من الدور المفرَغ للأوهام. هل من حيث يمرّ هو نفسه إلى جانب المخادعين؟ أو أنّ النقد الجدليّ يرى نفسه بصفته النور

الأوحد في ظلمات «أشكال الزيف الصحيحة». لكن بهذا هو يطالب فكرا خصبا بأكثر ممّا يستطيع أن يقدّمه. أيّا كان الطابع الأساسيُّ لاكتشاف العمل و[٩٥] منطق الإنتاج، فإنّه لا يقدّم أيّ مفتاح عامّ لحلّ جميع أسئلة الوجود والوعي والحقيقة والمعرفة. لذلك كان النقد المضادّ البرجوازيّ قد توفّر على أسباب مواجهة الماركسيّة في نقطتها الأضعف: المستوى الابتدائيّ لنظرية الماركسيّة في العلم وفي المعرفة.

٧. نقد الظاهر الأخلاقيّ

تمتدّ جذور التنوير الأخلاقيّ بعيدا في الماضي لتعود إلى الأطوار التاريخيّة الباكرة، ولهذا أسبابٌ وجيهة. ذلك أنّه في سؤال الأخلاق يُبتُّ السؤالُ الأعمق لكلّ تنوير: أعني السؤال عن «الحياة الكريمة». أنّ الانسان لا يكون بالفعل ما يدّعي أنّها أحوالُ كيانه، فهذا هو الدافع الأصليّ للتفكير الأخلاقيّ النقديّ. لقد قدّم المسيح أنموذجا على ذلك عند مهاجمته للقضاة القساة: «كيف تقول لأخيك: دعني أخرج القذى من عينيك، وها هي الخشية في عينيك. يا مرائي!» (**إنجيل متّى**، ٧، ١-٥).

لقد أخذ نقدُ العهد الجديد بعين الاعتبار ازدواجا «مهذّبا»: ذئاب في زيّ رعاة، وعّاظٌ في عيونهم شعراتُ غنم، مراؤون. من البداية يتوخّى نقد الأخلاق هذا نهجاً ميتا-نقديًا، هو هنا النهج السيكولوجيّ. فلقد أخذ في الحسبان من حيث الأساس، أنّ الظاهر الأخلاقيّ «البرّانيَّ» خدّاع. ولو نظرنا عن كثبٍ، لتبيّن أنّ الواعظ الأخلاقيّ لا يخدم في الحقيقة، القانونَ، بل يخفي تلبيسا للحقّ

بالباطل من حيث ينتقد الآخرين. ويشتمل إنجيل **متّى**، ٧، ٤ على نكتة تحليل نفسيّ: ما يُقضّ مضجعي عند الآخرين، هو أنا. لكنْ [٩٦] طالما أنّي لا أرى نفسي، فإنّي لا أتعرّف إلى إسقاطاتي بما هي انعكاس خارجيّ لقذايَ، بل بصفتها فسادَ العالَم. بيد أنّ «الجزء الفعليّ للإسقاط» كما سيقول المحلّلون النفسيّون اليوم، يُفترَض أنّه لا يشغل بالي الآن. وحتّى إذا كان العالَم بالفعل فاسدا، فإنّ عيوبي هي التي تَشغلني في المقام الأوّل. ما يعلّمه المسيح هو تفكّرٌ في الذات ثوريٌّ: أن يبدأ المرء بنفسه، ثمّ أن يقدّم نفسَه مثالا إلى الآخرين إذا أراد لهم بالفعل أن يصيروا «مستنيرين». - والحقّ أنّ الأشياء تجري في النظام الدارج للعالَم، مجرًى مغايرا: فالمشرّعون يبدؤون بغيرهم، ويبقى من غير المؤكّد أنّهم سيكونون يوما مّا، هم أنفسُهم تحت طائلة القانون. إذ أنّهم يستندون إلى قوانين وأوامر يريدون أن تصدق بإطلاق. لكنّ الذئاب بمظهر الحملان تستمتع بمشهد القوانين والأنظمة إذْ تنظر إليه إن جاز القول، من الخارج ومن عَلٍ؛ فهي وحدَها ما زال يحقّ لها أن تعرف التباسَ الأشياء؛ وبما أنّها المشرِّعةُ للقوانين، فهي وحدها التي تحسّ بأنسام الحريّة تهبّ فوق المؤسَّسة القائمة. أمّا الخراف الحقيقيّة فتضطرُّ إلى الخضوع لـ«إمّا وإمّا»، لأنّه بالتفكّر وبالسخريّة الموجّهيْن ضدّ النظام، لا يمكن «أن تتأسّس الدولة». فالدول **أيضا** هي دوما أجهزةُ قمع لا تشتغل حين تأخذ الخرفان تقولُ «أنا»، وحين يتفكّر الرعايا التابعون لها، المواضعاتِ بحرّية. حالما يحصّل أولئك الّذين «في الحضيض» العلمَ بالالتباس، يتعطّل اشتغالُ الدواليب، - التنوير ضدَّ آليّة الخضوع والمردوديّة.

أخلاق التفكّر المسيحيّة، أي العوْدُ على الذات في الأحكام

كلِّها، تحمل في حدّ ذاتها متفجّرات سياسيّة. وبما أنّ «حريّة المسيحيّ» تلغي كلّ إيمان ساذج بالمعايير، لم يعد التضامن والتعايش المسيحيّان ممكنين [٩٧] على قاعدة المدنيّة، أي الجماعة القامعة، بل على قاعدة الاجتماع وحسب (من مثل الشيوعيّة والاشتراكيّة). فالدولة الفعليّة تحتاج إلى ذوات عمياء، في حين أنّ المجتمع لا يمكن أن يُتصوّر إلاّ بصفته كومُونةً تتكوّن من فرديّاتٍ يقظة. ومن ثمّ القرابةُ العميقة بين المسيحيّة والشيوعيّة التي تذكّر بها فوضويّاتُ القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ ذلك أنّ القواعد التي تتنظّم على نحوها الكومونةُ الفوضويّةُ، هي روابط ذاتيّة حرّة، وليست قوانينَ تبعيّةٍ تسنُّها المراتبيّةُ. فالكومونةُ تحلم بتجديدٍ دائمٍ للقوانين من خلال التسليم بها.

ما تزال فكرةُ الكنيسة الأصليّة تنطوي في حدّ ذاتها على شيء من أنموذج الكومونة ذاك. والحقّ أنّ هذا الأنموذج سرعان ما يندثر مع المرور إلى الكنسيّةِ المنظَّمة؛ وبعد ذلك يقع إحياؤه مُدَنْيَنًا ومقسوما ضمن حركات الكهنوت الكبرى. لكنّ الكنيسة الرسميّة ما تنفكّ تتحوّل إلى محاكاة للدولة، لتتطوّر إلى جهاز قمعٍ ذي أبعادٍ مهولة. هذا الفُصام هو ما كان مذهب أوغُسطين الكنسيّ قد عقْلنَه لآلاف السنين من خلال مقالته في «الملَكوتيْن»، ملكوت الربّ وملكوت الأرض، المقالةَ التي يبقى القسّ الأوغسطينيُّ لوثر متمسّكا بها. أنّ أوغسطين يطبّق في هذه المقالة، مفهومَ المدنيّة على الجماعة الدينيّة، فهذا ما يشير إلى فسادها السياسي. فما قد يبدو عجيبا ومع ذلك يمكن تفهُّمُه، هو أنّ فكرةً تعود إلى المسيحيّة الأولى لا تدخل من جديد في اللعبة السياسيّة إلاّ مع الحركات الديمقراطيّة الحديثة. ذلك أنّ الديمقراطيّات الغربيّة هي في الأساس، محاكاة دائمةٌ للفوضويّة

الدينيّة، بنًى غريبةٌ تمزج بين أجهزة قمعيّة [٩٨] ومنظوماتِ حرّية. إذ أنّه تصدق فيها قاعدةُ: ظاهرُ أنا للجميع.

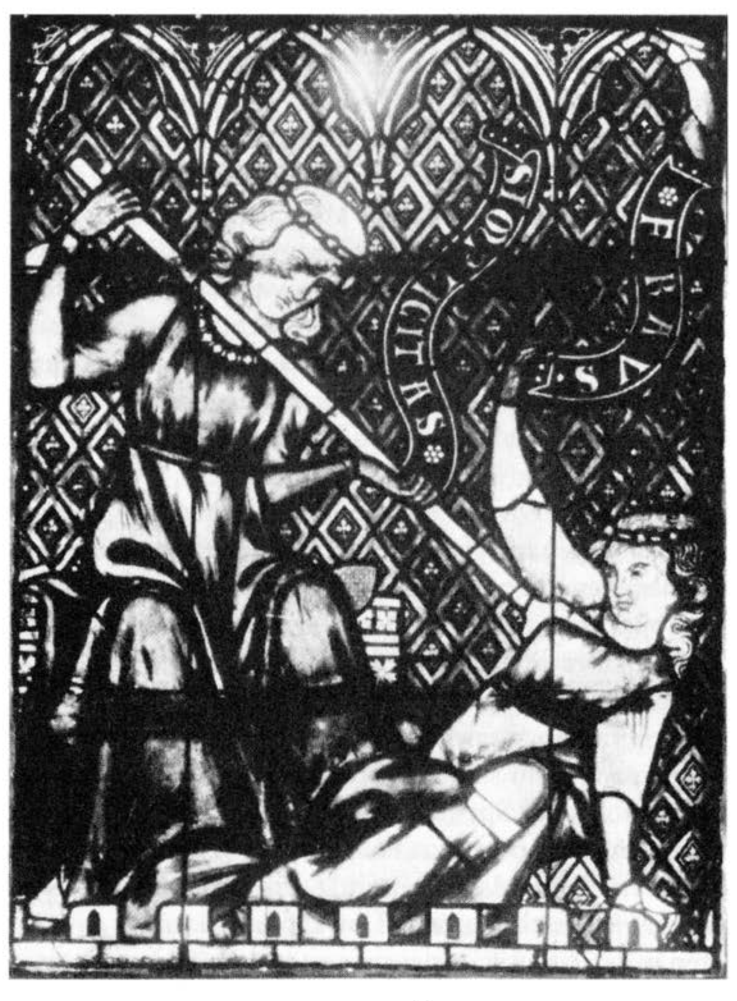
ههنا تمتدّ في الوقت نفسه، جذور السخرية الكاثوليكيّة إلى العالَم الحديث. ذلك أنّ الكاثوليكيّة بمذهبها وتنظيمِها الإطلاقويِّ، تنبعث مثل حجرٍ ضاربٍ في القِدم، ضمن نظام اجتماعيٍّ هُذِّب لبيراليًّا. وإذا كانت لا تزال تكوّن **عالَما مضادّا** فليس ذلك إلاّ على معنى أنّها تقيمُ مع قوى الدولة نفسَ التحالف الزائغ الذي كانت قد أقامته مع امبراطوريّة الغرب الرومانيّة، ومع إقطاع أوروبّا الشماليّة، ومع إطلاقويّة القرنيْن السابع عشر والثامن عشر. هذا ما يجعل القوى المركزيّة الراهنة التي تعلّمت مع ذلك شيئا قليلا من اللعبة اللبيراليّة، تشعر بالضيق والحرَج عند التعامل مع الفاتيكانْ المتسلّط بشكل لافت؛ ولم ترضخ الكاثوليكيّةُ إلى الحداثة المضنيةِ للمعاهدات البابويّة إلاّ مع فاشيّة موسوليني.

ربّما تكمن فائدةُ هذا التمهيدِ في فهم وضعيّة انطلاق النقد الأخلاقيّ اللاحق. لقد تنكّرت المسيحيّة في تاريخها، لبنيتها الأخلاقيّة، أعني التفكّر الذاتيَّ الذي يعلو المواضعاتِ. وبعبارة واحدة، صارت المسيحيّةُ هي نفسها تنظيما قمعيًّا يقوم على المواضعات. من المنظور الحرّ للميتا-أخلاق الذي يعبّر عمّا لا بدّ أنْ يُفعَل بنظرة واضحةٍ إلى ما هو واقع فعليٌّ وبمحبّةٍ يحرّكها العقلُ، تسقط المسيحيّةُ من جديد في زاوية نظرِ «ينبغي عليك أنْ». فالمسيحيّة التي كانت في الأصل موجّهةً ضدّ المرائين، إنّما تتحوّل من خلال نجاحها السياسيّ، إلى الإيديولوجيا الأكثر رياءً التي شهِدها العالَم.

في أوروبّا نعرف ذلك بعامّةٍ منذ نهاية العصر الوسيط. منذ تلك الحقبة، نميّز الذئاب المسيحيّة التي في زيّ خرفان من الخراف

الأخرى ومن [٩٩] الاستثناءات التي على الرغم من المسيحيّة، حقّقت شيئا مّا مسيحيًّا. إذ أنّ شطرا كبيرا من الشعب لم يعد ينخدع بانقسام الأخلاق ذلك منذ نهاية العصر الوسيط، أي مُذْ وجدت وثائقُ مكتوبةٌ تعبّر عن صوت الشعب وواقعيّته. فالقسّ الجشِع وأمير الكنيسة المولعُ بالحروب والكاردينال المنافق والبابا الفاسد، يكوّنون أنماطا قائمةً للواقعيّة الشعبيّة؛ وما مِن نقد «نظريّ» استطاع أن يضيف شيئا جوهريًّا إلى هذا التناول التهكّميّ. ومن ثمّ، كشْف أقنعة الكهنوت ينتمي إلى الكاثوليكيّة بقدر ما ينتمي إليها الضحك الذي يعبّر عن التهكّم اللاذع. في الضحكِ تُستبَق كلُّ نظريّة.

لكنّ نقد الأخلاق بصفته ضحكا، لم يتقدّم، وهذا يرتبط بدور البروتستنتيّة في تجديد النزعة الأخلاقويّة. في نهاية المطاف، يمكن أن تكتفي الكاثوليكيّةُ بالتهكّم من الكهنوت. أمّا البروتستنتيّةُ فيجب أن تذهب في نقد الأخلاق حدّ كشْف أقنعة اللائكيّ والمسيحيِّ الزورِ، وبالتالي كشف أقنعة الجميع. حتّى الأنوار الفرنسيّة وجّهتْ تهكّمها الأخلاقيّ ضدّ شخصيّات المشهد الكاثوليكيّ، أعني الراهبات والقساوسة والعذراوات اللائي يفْرطن في الورع والأساقفة الّذين يغالون في القداسة. وهجوماتُ هينريش هاينه استهدفت هي أيضا الكاثوليكيّةَ مع أنّها تبقى تهكّميّة. كلّ هذا غيرُ عدوانيّ بالمقارنة مع نقدِ الأخلاقيّة اللاّئكيّة التي استبطنتْها البروتستنتيّةُ. إذ أنّ دعابات ديدرو تبقى لطيفةً جدّا بالنسبة إلى نقد المسيحيّة الذي صاغه فريدريك نيتشه ابنُ قسّ لوثريٍّ المنزَع.- ثمّة فرقٌ في المستوى وحتّى في العافية بين التنوير الرومانيّ-الكاثوليكيّ والتنوير الجرمانيّ-البروتستنْتيّ. [١٠٠] إذ أنّه في الكاثوليكيّة، التعقيدات النوعيّةُ للوجود الدينيّ تبقى في نهاية المطاف، حكرا على الكهنوت. أمّا في



سمبليسيتاس (البساطة الحقُّ) تنتصر على الخداع. نافذة زجاجيّة لكاتدرائيّة شتراسبوغْ.

البلدان البروتستنتيّة فإن نقد الأخلاق يفضي بالضرورة إلى الكشف الذاتيّ عن أقنعةِ مجتمعات [١٠١] وطبقات بأسْرها. لذا، لا يمكن في هذه البلدان وبخاصّة في شمال ألمانيا وأمريكا، أن نتفكّر تنويرا

أخلاقيًّا من دون مكوّنات اجتماعيّة مازوشيّة. (ذلك أنّ الجزء الثاني الذي يتغذّى منه يتكوّن من يهوديّةٍ متحرّرة [ماركس، هاينه، فرويد، أدرنو من بين غيرهم]، يهوديّةً تحايثُها على الرغم من أشكال تشابه وثيقٍ مع المجتمع البرجوازيّ، نظرةٌ عامّة هامشيّةٌ ومهيّأةٌ مسبّقا للنقد، كما بيّنت حنّة آرندتْ ذلك بكيفيّة واضحة.

يتوخّى نقد الأخلاق بالجوهر، ثلاثَ استراتيجيّات: كشف مستوى ثان للقواعد (أخلاق مزدوَجة)؛ قلبُ الظاهر والوجود؛ الردّ إلى دافع واقعيّ أصليّ.

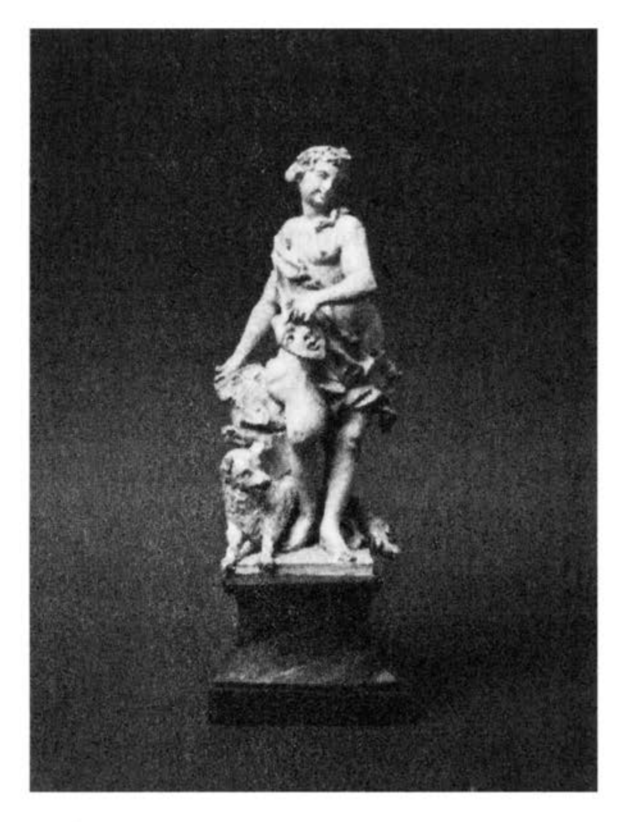
كشْف المستوى الثاني من القواعد هو أبسط عمليّة، **لأنّه** ظاهرٌ للعيان. كما قال المسيح: «إنّكم تعرفونهم بسماتهم وبثمرتهم.» والحاسم ههنا هو أن يُثبت المرءُ إمكاناتِه ويكتسب تجرُبةً في الحياة. فلا يفعل التنوير غيرَ أن يسترق السمع إلى ما يُفترَض أنّها الذئاب وهي في غرفة الثياب حيث تلبس أو تنزع عنها جلود الخراف. حسْبُ المرءِ أنْ يختبئ وراء الستار أو تحت السرير ليرى ما يحدث حين يكون من نشكّ في أنّهم ذئابٌ مجتمعين في ما بينهم. ههنا، تكون للتعرية الجنسيّة قيمةٌ عليا: القسّ الذي يضطرّ إلى الاختباء في خزانة ثياب غرفة النوم لأنّ الزوج رجع إلى منزله على حين غرّة؛ وربُّ الأسرة الشجاع الذي رآه بعضهم يختفي في زقاق مظلم داخل البيت الذي يُنار بمصباح أحمر؛ والوزير الأوّل الذي ينسى نظّاراته في بيت الدعارة-. «هل يمكن أن يقطف المرءُ من الشوك العنب أو التين من الشجر الشائك؟» يمكن أن يحمل «أدب الفضائح المشهودة» هذا عنوانَ أشهر الكتب الاباحيّة لعصر التنوير في القرن الثامن عشر: [١٠٢] **الستار المرفوع** لميرابو. في هذا كلّه لم يبتعد النقد بعدُ عن المقاربة الجنسية المتهكّمة.

في هذا المضمار، قام ازدواجُ أساس الأخلاق لوقت طويلٍ، مقامَ الواقعة الأخلاقيّة، والفضيحة. وحدَها كلبيّةُ المرء المحنَّك الذي يذهب حدَّ هزِّ كتفيْه استخفافا بالأمر، هي التي تجعله يقبل بذلك الازدواج عن واقعيّة باعتباره مجرّد واقعةٍ. فالمعرفة الجارية بين الناس تتعرّف إلى العالم الأخلاقيّ بصفته مركّبا من عالَمين؛ والحقّ أنّه لا بدّ من صورة للعالَم مرصودة للناس العمليّين الّذين يتعيّن عليهم أن تكون لديهم الشجاعة على أن تتّسخ أيديهم في الممارسة السياسيّة من دون أن يتّسخوا هم أنفسُهم، وإذا حدث هذا فلن يبالوا بشيء؛ ولا بدّ من صورة للعالَم ثانيةٍ مرصودةٍ للشباب والحمقى والنساء والأنفس الجمْلاء الّذين يرون أنّ «الطهارة» هي تحديدا ما هو ملائم. أن نسمّي ذلك تقسيمَ عملِ النفوس أو قبحَ العالَم، فإنّ المعرفة الدارجة تخبر كيف تَحسب على كلا الصعيديْن.

حين **يقلب** النقد **الوجودَ والظاهر**، فإنّه يفصل في المقام الأوّل، الواجهةَ عن الباطن، ثمّ يهاجم الباطنَ باعتباره الظاهرَ الحقيقيّ. أمّا أهمّ نقاط الهجوم فهي نقاط المراكز العصبيّة للأخلاق المسيحيّة بخيرها وشرّها: أخلاق الشفقة ومحبّة الغير (وصيّة محبّة ذوي القربى). ههنا يريد التنوير من جديد وبحذر شديد، طردَ الوهم، بل إنّه ينفي عن واقعيّةٍ، إمكان الوهم التامّ عند المستنير المحبُوّ بالفطنة: «يمكن أن نكذب في الكلام، لكنّ هيئة وجوهنا تقول مع ذلك، الحقيقة» (نيتشه، **في ما أبعد من الخير والشرّ**). ذلك أنّ «الباطن» لا يبقى مخفيًّا. وعالم النفس (بالمعنى النيتشويّ) يرى من خلال الشفقة التي نُبديها، الإشفاقَ على الذات والاضطغان يظهران بشفافيّة؛ إذْ في كلّ إيثار للغير تتبدّى [١٠٣] أنانيّةٌ. بهذه الملاحظات كان لعالم النفس في عصر الكياسة، سبقٌ على الفكر

البرجوازيّ. لقد كشف لاروشفوكو بعبقريّة، لعبة حبّ الذات من وراء كلّ الأقنعة الاجتماعيّة والأخلاقيّة. وكان ممكنا أن يبدأ نقد نيتشه للمسيحيّة من لاروشفوكو، ليبلغ طورَ النضج، أي التعرية التامّة. بقدر ما كانت كذبة إيثار الغير تُظهر طابعها الأجوف في المجتمع الرأسماليِّ حيث يطغى أكثر فأكثر البحثُ عن الربح والمنفعيّةُ، كانت فكرةُ النقد الطبيعيّ التي مفادُها أنّ كلّ امرئ هو قريبُ نفسه، لا تحتاج إلى كبير عناءٍ لتتقرَّر. لكنّ شلّر يقول: المرء الشهم لا يفكّر في نفسه إلاّ في المقام الأخير (**فلهلم تِلْ**). في مثاليّة شلّر يسمع نيتشه صوتَ الأبواق، فيتحدّث بقسوةٍ عن «نافخ الأبواق الأخلاقيّة في زيكنغنْ». إذ أنّ صاحب المنزع الطبيعيّ يظنّ أنّه يعلم أنّ كلّ امرئ سواء كان شهما أو غير شهم، إنّما يفكّر في نفسه أوّلا وآخِرا. بل إنّ كلّ محاولة للتفكير بالآخرين «في المقام الأوّل» تبقى محكوما عليها بالفشل، لأنّ التفكير لا يمكن أن يغادر محلَّه من الأنا. ومن ثمّ، إنكارُ حبّ الذات الابتدائيّ سيكون تزييفا للعلاقات؛ وهذا التزييف الأصلانيّ، هذا التشويه الأساسيّ، هو ما عابه نيتشه على المسيحيّة بصرامةٍ مرعبة. ذلك أنّ الأخلاق البرجوازيّة تريد التمسّك بظاهرِ إيثار الغير، والحال أنّ كامل بقيّة الفكر البرجوازيّ يأخذ في الحسبان مركزيّة الأنا النظريّةَ كما الاقتصاديّة.

بقطع النظر عن فكرةِ «التسمّم بالآلهة» المعروفة، يردّ النقد النيتشويُّ الفعلَ على المناخ الأخلاقيّ الخانق لنهاية القرن التاسع عشر حين أخذت الامبرياليّات العالميّة في حلّةِ المثاليّة ومسيحانيّةٍ خارت قواها، تستعدّ [١٠٤] لإخضاع بقيّة العالَم. فالحرب الكبرى (١٩١٤-١٩١٨) كان قد تمنّى سرًّا نشوبَها ما لا يحصى ولا يعدّ من



السيتاس-زيْف. فردريش ديتسْ، تمثال مخرومٌ في حديقة قصر زيهوفْ قرب بامبرغْ

المعاصرين الذين كانوا ينتظرون منها «حمّام تطهير أخلاقيّ». وكانت الأكاذيب المؤسِّسة للإمبرياليّة الممسْحَنة قد غدت خانقةً جدًّا[1]. والصدى الذي وجده نيتشه عند الإمبرياليّين إنّما يكمن أساسه الأخلاقيّ في كلبّيةِ إبطالِ الكبْت الذاتيّ؛ [١٠٥] فهذه الكلبيّة هي

(١) سيشير موضعٌ من التأمّل التمهيديّ الخامس إلى أي علاقة يمكن أن تربط الكلبيّة الجدّية الراهنة في سياسة التسلّح والسلم، بحرب عالميّة ثالثة.

وحدها ما يجعل ممكنا الاتّصالَ بين فلسفة ماكرة وسياسة عنيفة. إذ أنّ الهروبَ إلى الاعتراف جزءٌ لا يتجزّأ من الحركات التي يختصّ بها الوعيُ الحديث الذي يعمل على زعْزعة أشكال الالتباس الوجوديّ لكلّ أخلاق. فهذا الهروب هو الذي يفتح على مستوى جبهةٍ واسعةٍ، الوعيَ الأخلاقيَّ على الكليّة.

أمّا الاستراتيجيّة الثالثة فتختمُ مسار التعريةِ **بالكشف عن دافع أصليّ**. الأخلاقويّون الفرنسيّون كانوا يسموّنه **حبّ الذات**، ونيتشه كان يسمّيه **إرادة الاقْتدار**؛ ولو كانت الماركسيّةُ تتكلّم لغة علم النفس وهو ما لا يمكن أن تفعل طبقا لمنطقها، فإنّها ستسمّي الدافعَ الأصليَّ، **البحثَ عن الربح**؛ لكنّ استدلالها غيرُ سيكولوجيّ؛ فالبحث عن الربح يمّحي في النهاية، خلف «قناع الطبْع»، على نحو أنّ الرأسماليَّ بما هو فردٌ، يمكن كما يشاء أن يكون بخيلا أو غيرَ ذي مصلحة. أمّا التحليل النفسيُّ الذي نشأ في مناخ نيتشه والرومنطيقيّة المحدَثة، فيشمل من جانبه، دوافع قصوى لا علاقة لها بإيثار الغيْر وبالمثاليّة. إذ أنّ رأسَ الأمر فيه هو اللحظة الجدليّة لنظريّة الغرائز التي تأخذ في الحسبان حدّيْن للطبيعة الغريزيّة: **غرائز الأنا والغرائز الجنسيّة**، التي هي في الصياغة الأخيرة، غريزة الحياة وغريزة الموت.

تغدو تعريةُ الأخلاق عاملا مفجِّرا حين لا يطبّقها أشخاص أعيانٌ على أشخاص أعيانٍ (أو بصفتها اعترافا في إطار علاقة البوْح). منذ القرن الثامن عشر اشْتغل المستنيرون من حيث هم أنصار «الأخلاق الحقّ» أيّا كانت، على **أخلاق المهيمنين**. ههنا وحسْب يُظهر نقد الأخلاق حدّه السياسيّ. هذا ما نتجت عنه أدبيّاتٌ بأكملها في كره الطغاة وتعريةِ الفساد الموجّه ضدّ النبلاء والأرستقراطيّين.

لصوص شلّر [١٠٦] و**إميليا غالوتي** للسّنغ ليسا سوى الأثريْن الشهيريْن في هذا الجنس من الكتابة.

لقد وضعت أخلاقُ التذمُّم البرجوازيّةُ اللاأخلاقيّةَ الأرستقراطيّة المهذَّبةَ في وضعيّة المتّهَم السياسي. فالأدبيّات الأخلاقيّة البرجوازيّة كانت تتوخّى طبقا للغرض، نقدا كلبيّا، من حيث توصّف أحوالَ وعيٍ تكون فيه اللاأخلاقيّةُ ثمرةَ تفكُّر. لكنّ الفكر البرجوازيّ يأخذ في الحسبان بكثير من السذاجة، إمكانيّةَ إخضاع السلطة السياسيّة للمفهومات الأخلاقيّة. ولم يتوقّع أنّه في يوم مّا حين يصل إلى سدّة الحكم، سيسقط في الالتباس عينه. إذ أنّه ما زال غافلا عن كون خطوة واحدة تفصل بين الاستنكار الأخلاقيّ والرياء الجادّ. عبثا سيناهض هينريش هاينه الأخلاقويّةَ المحدودة للتنوير المتبرجِز. فالجمهور الألمانيّ لم يكن قادرا على اتّباع احتجاجه الكونيقيّ التهكمّي.

من خاصّيات التنوير الألمانيّ اللافتة هو أنّه نادرا ما كانت له القوّةُ على الوقاحة، من جرّاء تأثير بروتستنتيّة البرجوازيّة الصغرى. عندما لم يكن الجمهور هو الذي يمانع ويتعنّت، كانت توجد محاكمُ لممارسة الرقابة. ذلك أنّ الوقاحةَ بما هي أساسٌ سوسيولوجيّ وسيكولوجيٌّ لتنوير هجوميٍّ لا يطلب من السلطات الاحتفاء بها أوّلا، لم تجد مواضع ثقافيّة تعشّش فيها من مثل الحانات وفي صفوف البوهيميّين، إلاّ في القرن العشرين. فهي قد فشلت فشلا ذريعا في التحالف مع حركة العمّال التي هي القوّة الأساسيّة في المعارضة الاجتماعيّة. إذ أن النقد السياسيّ لأخلاق المهيمنين قد تحوّل في حركة العمّال، إلى شيءٍ كان يشبه الأخلاق الضيّقة للبرجوازيّة الصغرى.

لم تخضع حركةُ العمّال هي نفسها البتّة إلى [١٠٧] نقد أخلاقيّ ذاتيّ. حتّى إذا كانت مطالبها في بادئ الأمر، مقنِعةً، فإنّ الرجعيّة السياسيّة هي وحدها التي كان يمكن أن تكون لها مصلحةٌ في افتراض شيء مّا «وراء» تلك المطالب. وبالفعل، المجال الأخلاقيُّ المركَّب من الحسد والاضطغان الاجتماعيّ، قد دُرس بالأحرى في سياق فكر استلهم الاشتراكيّةَ المضادّةَ من نيتشه إلى شُوكْ. لكن منذ النجاح التاريخيّ النسبيّ لحركة العمّال أخذت النزاهة الأصليّة لهذه الحركة تتبدّد. فهي أيضا قد اجتاحتها الالتباساتُ منذ وقت طويل. لكن سواء كانت «حليفا اجتماعيّا» في الغرب أو سلطةَ الدولة في الشرق، لا تريد حركة العمّال أن تعترف في صفوفها بأيّ «إرادة اقتدار» سياسية مغايرة. وهذا هو مكمنُ ضعفها الأخلاقيّ. أ لم تستنكر الماركسيّةُ بشدّة غرائز نيتشه وسيكولوجيّات الأعماق؟ كلّ لقاء شخصيّ مع الّذين ينتمون إلى منطقة السلطة الشرقيّة يبرهن على أنّ ذهنيّتَهم ظلّت بكيفيّة لافتةٍ ذهنيّةً قبْسيكولوجيّةً كما لو أنّ دويستويفسكي وتولسْتويْ اللذيْن هما من أعظم علماء النفس في الحداثة، لم يكونا روسيّيْن. تفترض سلطةُ الدولة ذواتٍ عمياء؛ وهي تفعل كلّ شيء تستطيع فعلَه لكي تحول دون أن تصير فعّالةً قوى التفكّر التي تهيّأت منذ وقت طويل.

VI. نقد الشفافيّة

سنعالج من خلال هذا العنوان، **اكتشاف اللاوعي** الذي هو كما سنبيّن في حينه، نتيجةٌ ضروريّةٌ لمسار التنوير في الأزمنة الحديثة. ثمّة أسطورةٌ في القرن العشرين تكاد تكون رجعيّةً، وهي الاحتفال بفرويد

على أنّه «مكتشف [١٠٨] اللاوعي»[1]. أسطورةُ فرويد هذه ليست تزييفا للحقيقة التاريخيّة وحسب، بل تقيّد تاريخَ التنوير بعدم تناظر وتأخيرٍ باطلَيْن وغير مفسَّرَيْن في دراسة اللاوعي. كيف كان يكون بإمكان التنوير أن يدرس الوعي نقديًّا وإمبيريقيًّا من دون أن يصطدم بـ«جانبه الآخر»؟

الاكتشاف الفعليُّ للاّوعي، بل بالأحرى بدايةُ تناوله نظاميًّا تعود إلى عصر التنوير الكلاسيكيّ، وإنّي أرغب في قولِ هذا على أنّه بداهة. لقد بدأ تاريخ اللقاءات المضبوطة منهجيًّا مع اللاوعي في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، كما يوصّف ف. إِلّنْبِرغِرْ ذلك. لقد بدأنا عصرئذٍ في مناخ مشحون بالظلاميّة (كاغليوسرتو من بين غيره)، تجريبا نظاميًّا مع إيحاءٍ بالعلاج، تجريباً شهد نجاحَه **التطبيقيَّ** الأوّل مع ما ادُّعي أنّه «المغناطيسيّةُ الحيوانيّة» لفرانتسْ أنتونْ ميسمِرْ، حتّى وإن اعتبر معاصروه وأخلافُه نظريّتَه في السيْل، خطأ فادحا. أمّا التاريخ الحقيقيّ لمولد سيكولوجيا الأعماق على المنوال التنويريّ، فيعود إلى عام ١٧٨٤، أي ثلاثة أعوام بعد **نقد العقل المحض** لكنْط، حين اكتشف أرستقراطيٌّ فرنسيٌّ ظاهرةَ ما سُمّي «النوم المغناطيسيَّ» التي سيُرصد لها في القرن التاسع عشر، اسمُ «التنويم بالإيحاء». كانَ الماركيز فونْ بويزوغورْ ضابطُ المدفعيّة في شتراسبورغ وتلميذُ ميسمرْ ومالكُ إقطاعيّة كبيرة في قرية بوزانسي قربَ سواسّونْ، قد لاحظ في أثناء معالجةٍ طبيّة من باب الإحسان لأحدِ مزارعيه، ظاهرةً غير معروفة إلى ذلك الوقت [١٠٩] كانت تبدو شبيهةً بالمشي خلال النوم، فأطلق عليها اسم «سيرَ النائم

---

(١) في الكلبيّة الجذريّة السادسة، سأصف فرويد بأنّه بطلُ نظريّة كونيقيّة. أنظر في هذه النقطة: الكلبيّة الجذريّة الثالثة.

الاصطناعيّ». كان الأمر يتعلّق بحال غيبوبة عميقة كانت تظهر فيها لدى المرضى بكيفيّة مفارقة، قدرةٌ على التعبير وحِدّةٌ في الإدراك تتعدّيان كثيرا ما كان بمقدور الأشخاص المعنيّينَ في حالة اليقظة. وتكمن أهميّةُ الاكتشاف في أنّ الأشخاص المنوَّمين مغناطيسيًّا كانوا يبدون على أنّهم «أطبّاء أنفسِهم» من حيث كانوا يعرفون تسمية العوامل المرضيّة بدقّة وتحديدٍ، عوامل ما كان بمقدورهم بأيّ حال من الأحوال، أن يقولوا عنها أيّ شيء في ساعات وجودهم الدارجة. لقد كانوا يكشفون في أنفسهم عن «أسرار مرضيّة»، وكانوا يشيرون إلى الأسباب الخفيّةِ لدائهم، وكانوا يقدّمون بأنفسهم مقترحاتٍ لعلاجه، بل الأكثر من ذلك هو أنّهم كانوا يُظهرون في غالب الأحيان، سماتِ طبعٍ ألمعيٍّ كانت تُعْوزُ «الشخصيّةَ الطافيةَ على السطح».

كان لهذا الإجراءِ عيبٌ جوهريٌّ من جرّائه عمل التنوير اللاحق على كبت هذه «الحقبة» التي تعود إلى أكثر من قرْن: كان المرضى ينسون كليًّا بعد ذلك الإجراء، ما كانوا عاشوه. من خلال ما سمّي في وقت لاحق، «فقدان الذاكرة الذي يتلو التنويم»، كانوا خاضعين بالتمام إلى مَن يمارس التنويمَ لكي يستفيد من رحلاتهم في اللاوعي. كان يجب عليهم أن يخضعوا حتّى في حالة الغياب، إلى أوامر المعالج بالتنويم المغناطيسيّ الذي كان يحوّلُ المعرفة التي تُحصَّل أثناء حصّة العلاج، إلى صعيد إشكال المريض في شكل توصيات تنويميّة يُفترَض فيها أنّها ستفعل فعلها في اللاوعي لصالح المريض. لم يعُد التنوير اللاحق وهذا يمكن فهمُه، يرغبُ في معرفة ذلك الإجراء الذي يتأسّس كلُّه على النفوذ والثقة. ذلك أنّ التنوير يعني من المنظور السيكولوجيِّ، تقدّما في التدرّب [١١٠] على الارتياب



فاعيل المغناطيسيّة (. . .) الحيوانيّة. كلب ميسمِرْ طويل الوبر يتسبّب في أزمة تشنّجات للمجتمع الباريسيّ وكلابه. كاريكاتور عن هوس الميسمريّة، حوالي ١٧٨٠-١٧٨٥

والتشكيك في سياق تأسيسِ أنا منشغلٍ بإثبات الذات وبالسيطرة على الواقع الفعليّ. بكيفيّة معيَّنةٍ يتلخَّص منهجُ فرويد في العمل على اجتناب التنويم المغناطيسيّ مع الإبقاء على طريق اللاوعي مفتوحا. ويمكن أن يتساءل المرءُ عمّا إذا لم يكن يتفعّلُ في نهْج فرويد، مكرٌ ينشأ عن الارتياب: هذا المكر الذي هو ساذج وتفكُّريٌّ، يقف عند «أخلافِ» و«ممثّلي» لاوعيٍ يُعتبر مغلَقا. أمّا مسألة هذا الانغلاق هل هو أيضا مفعولٌ من مفاعيل نهج الارتياب ذاك، فلن نخوض فيها في هذا الموضع.

كان بويزيغور يعلم مثْل ميسمر، أنّ شخصيّته هي التي كانت

تكوّن الفاعل الحقيقيّ في العلاج بالتنويم المغناطيسيّ، وبعبارة أدقّ، العلاقة الحميميّة التي تنشأ بينه وبين المرضى. [١١١] هذه العلاقة التي تسمّى في الاصطلاح غير البعيد زمنيًّا، تحويلا، كانت قد استُخدمتْ وسيطَ ممارسةٍ منهجيّة وخصبة في سيكولوجيا الأعماق. ولم يزل هذا النهْجُ يطوَّرُ ويطبَّق في أشكالٍ موثوق بها على الأقلّ إلى منتصف القرن التاسع عشر. حتّى شوبنهاور كان قد قال إنّ هذا الاكتشاف ربّما كان الأهمّ في كامل التاريخ البشريّ وإنْ كان يقدّم للعقل ألغازا بدلا من أن يحلّها. وبالفعل، حدث هنا توغّلٌ في اتّجاه سيكولوجيا أعماقٍ مدَنْيَنة توصّلت إلى فصل معرفتها عن التناول التقليديّ والدينيّ والرعَويّ للنفس (معرفة تأكّدت كفاءتها من حيث النفاذ إلى اللاوعي بشكل غير مقدَّس). ومن ثمّ، اكتشاف اللاوعي يشمل ذلك المجال الذي تختلط فيه الحدوسات المضادّة للنزعة الإيروسيّة القديمة مع بنية المعرفة الحديثة نوعيًّا التي تأسّست مبدئيًّا من حيث نهجُها الخاصّ، بكيفيّة مضادّة للحدْس؛ لكن يتعيّن على الطرفيْن أن يتوصّلا في نهاية المطاف، إلى «التجرُبة المباشرة».

كلّ هذا يعني أنّ وهمَ شفافيّة الوعي الذاتيّ للإنسان قد قُوِّض نظاميًّا على الأقلّ منذ نهاية القرن الثامن عشر. فظاهرات المشي في النوم تبرهن بكيفيّةٍ مستفزّةٍ، على أنّ الوعي لا يعرف عن نفسه كلَّ شيء. في الصحو المغناطيسيّ تتبدّى منطقةُ معرفةٍ لا قِبل للوعي الذي يطفو على السطح، بالنفاذ إليها. ومن ثمّ، لم تعد «السيكولوجيا العقلانيّة» القديمة بنظريّتها في الذاكرة، في ملكة التذكّر، قادرةً على استيفاء المسألة. ما ينفكّ البشر في سيرورة التنوير، ينغمسون أكثر فأكثر في بداهةِ لغزِ أنّه «ثمّة شيء مغايرٌ». [١١٢] مثل شيطان باطنيّ، يتجلّى ذلك على نحوِ أنّه لا يمكن درْكُه مباشرة. إذ أنّه حين ننظر عن

كثب، يكون قد تبدّد. وهو ملازبٌ للوعي مثل ظلٍّ أو مثيلٍ يرفض قطعيًّا ملاقاة الأنا الأوّل. ولكنّه يتعقّبُه من دون أن ينطق باسْمه. أمّا ظهوره في الوجدان، فيتجسّد في الضيق والخوف من الجنون، وهما موضوعتان ليستا بحكرٍ على الرومنطيقيّة.

كانت سيكولوجيا الأعماق تستخدم التنويم المغناطيسيّ سبيلاً ملكيّةً إلى اللاوعي. وبالنظر إلى هذه الظاهرات، ارتكب تنوير القرن التاسع عشر أحدَ أفدح أخطائه. إذ أنّه أخطأ في تأويل انهمام الدوائر الأرستقراطيّة والدينيّة الرجعيّة بظاهرات اللاوعي من حيث اعتبره إشارةً على أنّ الأمر لم يكن يتعلّق ههنا إلاّ بمجرّد شعوذةٍ تُستخدَم ضدّ التنوير. وبالفعل، سرعان ما غرقت النزعة الميسمريّةُ والتنويم المغناطيسيُّ في القاع الروحيّ لينتهي بهما سوءُ الحال إلى المعارض التجاريّة والمنوّعات حيث يطغى التحيّل والدجَل. كان التنوير لا يزال يعدم الحصافةَ والواقعيّةَ ليتفهّم أنّه ثمّة بالضرورة شيء مّا في قضيّة ينشغل بها التنويرُ المضادّ. في واقع الأمر كانت الروحانيّة الدينيّةُ وظلاميّة المعارض السنويّة، ممارسةً لتنوير مضادٍّ، ولكن هذا يعود فقط إلى أنّ سحابة دُخان كانت تغطّي النواة الواقعيّة للأشياء: التوغُّل الذي كان يؤدّي من الذاكرة إلى البنية اللاّواعية، من التجرُبة الواعية إلى «نحو الأحاسيس» اللاّواعي.

كانت الطائفة البرجوازيّة الوضعانيّة للتنوير من البداية متحيِّرةً أمام ما لا يعدّ ولا يحصى من الأبعاد التخريبيّة لمقولة اللاوعي. [١١٣] إذ أنّه مع اللاوعي، أقحِم في الحضارة دافعُ الاستيعاء بكيفيّة لم تكن تروقُ لأولئك الّذين كانوا يعتبرون أنفسَهم ممثِّلي الحضارة. إذا كان كلّ أنا مفخَّخا باللاوعي، فهيهاتَ أن يستقيم أمر وعيٍ راضٍ يعتقد أنّه سيّد نفسه من حيث يعرف نفسه. فـ«اللاوعي» يستهدف

نرجسيّةَ الطبقات الاجتماعيّة جميعا. وفي الآن نفسه، يبدّد اكتشاف اللاوعي قاعدةَ فلسفة الوعي السارية إلى ذلك الوقت. مذّاك، تغدو للفظ «سذاجة» دلالةٌ جديدةٌ وأعمق، - لأنّنا نرى بكيفيّة أفضل العمقَ الذي تطفو فوقه.

ولا ريب أنّ شيئا من ذلك كلّه قد خطر ببال فرويد حين صاغ شذرة «الجروح الثلاثة» التي يُستشهَد بها كثيرا والتي تقول بأنّ شعور الإنسان بذاته قد تعيّن عليه في مسار المباحث الحديثة، أن يتزعزع: الثورة الكوبرنيكيّة التي طعنت على الأرض موضعها المركزيّ في الكون؛ والمذهب الدروينيّ في أصل الأنواع الذي أدمج الإنسانَ في سلسلة الأنواع الحيوانيّة من حيث حمل عليه قرابةً صادمةً مع القردة الكبيرة؛ وختاما التحليل النفسيّ الذي دكَّ الرأيَ الساذج في أنّ لكلّ أنا معرفةً أفضل بنفسه بما أنّه أقرب مباشرةً إلى نفسه. لكنّا نعلم أنّ كلّ واحد منّا هو أبعد ما يكون عن نفسه. تحت كلّ معقوليّة وكلّ وعيٍ، يتوسّعُ فضاءٌ من اللامعقوليّة والبرْمجات اللاواعية تختلطُ على نحوٍ خدّاعٍ، بالكلام وبالفعل الواعييْن. ولذلك يشي مفهوم فرويد في «العقْلنة» بكثير من السخرية: فعنوان «العقل» يوضع الآن للإشارة على تلك الترتيبات والتدابير والتبريرات الزائفة التي بواسطتها يغطّي الوعيُ [١١٤] أوهامَه التي يصنعها من تلقاء نفسه. فيبدو العقليُّ على أنّه الغطاء الذي يخفي اللامعقوليّةَ الفرديّة والجمعيّة.

اليومَ يمكن أن يُعدَّ معلوما بقدْر معتبَر ما ينتج عن ذلك، وبخاصّة تحوُّل سيكولوجيا الأعماق ومرورها من مبدإ التنويم المغناطيسيّ إلى تأويل الأحلام، والتفريعات اللاحقة لمدارس سيكولوجيا الأعماق. لقد وصّف فرويد الحلم بكونه سبيله الملَكيّةَ إلى اللاّوعي. إذ أنّه طوّر في تناول الحلم، «تقنيةَ قراءة» تبيّنت فيما

بعد فعاليّتُها من حيث تنطبق على ظاهرات أخرى سواء كانت علامات عُصابيّةً أو اضطرابات جنسيّة أو إنتاجات فنّية. حتّى الظاهرات التي من مثل الفكَه والظُرْف واختيار الشريك والأحداث العرضيّة، تندرج الآن ضمن منظومةِ روابط هيكلُها هو اللاوعي. وتوسيع هذه الدلالات الديناميّة من سيكولوجيا الأمراض النفسيّة إلى الظواهر الثقافيّة اليوميّة، يُظهر الوزن الكبير للنقد. على الشفافيّة المجروحة أن تتألّم الآن من أنّه خلف جميعِ الوقائع الممكنة للوعي، تُكشف قواعد ديناميّةٌ وفعّالةٌ للاّوعي هي شرط من شروط تشكّلِ تلك الوقائع. ولذلك عاينت المثاليّة البرجوازيّةُ (والبروليتاريّةُ أيضا) بمرارةٍ أنّ التحليل النفسيَّ كان يعمل على «انتهاك حرمة» روح الفنّان والأثر الفنيّ. أنَّ الديناميّة النفسيّة لعلاقة معقَّدة مع الأمّ هي جزء لا يتجزّأ من الشعر الغنائيّ لغوته، فهذا ما يكون في نظر المثاليّة أسوأَ من البولشيفيّة؛ وأمّا البولشيفيّون فلم يكونوا يروْن شيئا آخر سوى الصيحة الأخيرة للانحطاط البرجوازيّ في كلّ ما يُرصَد لزعزعة واجهةِ وعيهم.

وراء ذلك، ثمّة الدفاع الميؤوس منه عن شفافيّة الوعي، أي دعوى أنّ الأنا يعرف نفسه أفضلَ معرفة، وأنّه سيّدُ قواعد [١١٥] تجليّات عقله. ذلك أنّه حالما نسلّم في سياق عود وجوديّ على الذات، بواقع اللاوعي الذي يخصّنا، ليست أشكال الكبت الجنسيّ والجروح الصادمة هي التي تنفتح وحسب بعد تحويل وجهة النظر هذه، بل ما تنفكّ تتوسّع أيضا جملةُ «الظلال» الداخليّة التي تتخلّل تجاربنا الذاتيّة؛ فكامل العلاقة بالـ«سلبيّة» يقتضي عندئذ المراجعة، ويغدو بالإمكان مع الألم المنطقيّ والسياسيّ والوجدانيّ أن تطفوَ الذات السلبيّةُ بجراحاتها وتهافتها وقبحها. ذلك أنّ الأنا يواجه

الهوانَ المرعب من حيث يتعيّن عليه أن يعترف بأنّه يوجد أيضا **على غير** ما يعتقد أنّها أحوالُ وجوده. بقدر ما يقوم الوعيُ على المواضَعات، يرفض رفضا عنيفا أن ينظر في هذه المرآة. كذلك تنشأ مناهضةُ السيكولوجيا الديناميّة في المقام الأوّل عند أولئك الّذين يعتقدون بأنّهم سيخسرون شيئا مًّا بسبب «التحليل». هم الّذين يصرخون بصوت عال قائلين «بألاّ حاجة لهم إطلاقا إلى ذلك».

لقد انتشرت تقنيةُ القراءة التحليليّة النفسيّة في الحضارة الغربيّة انتشارا واسعا؛ وبخاصّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة حيث اتّخذت شكلا مبتذَلا جدّا فأمست منذ عشرات السنين، لعبة اجتماعيّة الرابحُ فيها هو مَنْ يُمعن في ترصّد الدوافع النفسيّة والعلامات العصابيّة المضمَرة خلف الظاهرات اليوميّة في حياته وحياة الآخرين. هذا الشكل الرياضيّ للتحليل المزمِن لذواتنا وللآخرين يفضي على الأقلّ إلى موقفيْن فاسديْن: أوّلهما الابتذال الثقافيّ للتحليل النفسيّ الذي صار من جرّاء ذلك، ملاذا لبرودة العواطف ولعقلانيّة عرَضيّةٍ وجدت في طيّاتها الوسيلة المثلى لتبقى القديمَ الذي لا يتغيّر في حين تقدّم نفسها على أنّها مختلفة؛ [١١٦] وثانيهما تضخُّمُ النزعة الطفوليّة التي يمكن أن تتوطّد بكيفيّة خفيّةٍ من خلال العلاقة الدائمة مع الراهنيّة. فلا شيء يضمن أنّ «الجدليّة» تشتغل إيجابيًّا وأنّ كلّ نُكوصٍ ينسخُه تقدُّمٌ يناظرُه. العصابيُّ الحضَريّ وُودي ألين يبدو أنّه قد خرج من المأزق بطريقة مشرّفة نسبيّا. فلا ريب أنّ التحليل النفسيّ على العكس ممّا قال كارل كراوسْ عن سوء نيّةٍ، ليس هو قبْليًّا، المرضَ الذي يدّعي أنّه علاجُه؛ ولكن من اليسير أن يصير إلى هذا بمقتضى أنّه يميل بشكل مزمِنٍ، إلى الاستخفاف بقوّة العُصابيّ الذي يفضّل النظر في المرآة بدلا من العزْم على أن يكون-في-العالَم.

والحقّ أنّ التحليل النفسيّ لا يعثر في كلّ مكانٍ، على مرضى سيرغبون في الشفاء بأيّ ثمن. ذلك أنّ آلامهم تندرج بكيفيّة مركَّبَةٍ، ضمن ديناميّةِ إثباتِ الذات. وهذه الديناميّة إنّما تعضُد ازدواجَ مدّ يد العوْن الذي غالباً ما لا يحصُل إلاّ بالتواطؤِ مع الألم الذي يحاربه. هنا تنفتح لعبة مركّبَةٌ من أشكال المكر، على جهتيْ العلاقة العلاجيّة كلتيهما. فلا نعرف في غالب الأحيان، ما إذا كانت السمكة هي التي أوقعت بالصيّاد.

إنّ مقولة اللاّوعي، وبعبارة أفضل «البنية اللاواعية»، هي حقّا أكثر أشكالِ الفكر نجاحا في العلوم الانسانيّة لهذا القرْن. ذلك أنّه بهذا المفهوم التفكّريِّ حقّق المبحث الأساسيُّ في الإنسان وحضارته تقدّما سبّاقا هامّا. من دون هذا المفهوم لم يكُن من الممكن التفكير في الأنثروبولوجيا الحديثة كما في الميثولوجيا البنيويّة، وفي نظريّة النحو الحديثة كما في فيزيولوجيا السلوك ونظريّة البرمجيّات البيولوجيّة الانسانيّة. [١١٧] بالنظر إلى إواليّاتِ اللاواعي الناظمةِ للثقافة الانسانيّة كما للسلوك الفرديّ والاجتماعي، تفتتح العلوم الانسانيّةُ هجوما تفكّريًّا لا نظير له ضدّ كلّ ما هو «برمَجةٌ غامضةٌ» ضمن الدائرة الانسانيّة وليسَ هو بسلوك واع.

هنا يتحقّق أضخمُ أفولٍ للتفكّر في التاريخ البشريّ للوعي، حتّى وإنْ مال كثير من الباحثين إلى التشديد على ثبات البنى اللاواعية وعدم تغيّرها. فكلّ استيعاء وكلّ تفكّرٍ يرتطمان ولو قليلا، بـ«صخرة اللاوعي». وإنّه على ضوء الوعي وحسب يمكن أن نرى بوضوح أين ينبغي أن يكوّن التنويرُ مدرسةَ تغييرٍ وأين يُظهر نفاذَ البصيرة من حيث يترك المجال لحدوث ما لا يمكن تغييره.

لقد هيّأت سيكولوجيا الأعماق مع التنوير الباكر في مطلع القرن

الثامن عشر والمدارس اللاحقة في السيكولوجيا الديناميّة وسائر المنظومات الأخرى التي تعالج البنى اللاواعية في مجال الأنظمة الانسانيّة، إمكاناتٍ هائلةً للتفكّر حدَّ أنّنا سننتظر طويلا ليتراءى لنا كيف تتغيّر المجتمعات الانسانيّةُ وكيف تأخذ في التعايش بكيفيّة مزمنةٍ مع مثل تلك القوى الجبّارة. وأقامت هذه الفروع جميعا شبكة منهجيّةً للتجريب الذاتيّ كما لم يكن بمقدور الديانات الكبرى قطّ أن تفعل، باسْتثناء تلك المدارس التأمّليّة الكبرى في الميتا-تديُّن التي عملت على الاستئناس بالتجرُبة الذاتيّة وانفتحت بكيفيّة لافتة، على السيكولوجيّات التفكّريّة: من مثْل البوذيّة والزينْ والتصوّف والتنْتارا واليوغا وغيرها. فالسؤال لا يتعلّق إلاّ بمعرفة هل ستتوصّل القوى السياسيّة المركزيّة وطاقات الكبت [١١٨] والشِقاق في عظائم الأمور وصغارها، إلى السيطرة على قوى الحياة الواعية التي تُنتزَع في شطر منها، من السُبات. ذلك أنّ النزعة المحافِظة المحدَثةَ تعاين منذ وقت طويل، الخطر الذي يتهدّد القدرات القمعيّةَ للدول ولرأس المال؛ وتشعر بأنّ ساعةَ الوعياتِ قد دقّت. فقوّتها تكمن في كون البشر «يخافون أيضا من الحريّة» (إريكْ فرومْ)، فضلا عن خوفهم من الحرب والأزمة- أي يخافون من أنفسهم ومن قدراتهم. وهذا الخوف هو الذي يجعلهم يسمعون للإنكار الخبيث لـ«أنا العزيز» (هانس مايِرْ) ولـ«تحقيق الذات» بما هو أنانيّةٌ (يوحنّا بولس الثاني في أثناء زيارته لألمانيا، وبخاصّة في خطبة ألَتوتّنغنْ).

VII. نقد الظاهر الطبيعيّ

يعلم كلّ نقد كاشف للأقنعة أنّه في علاقة وثيقةٍ مع ما هو في اللامرئيِّ، «الواقع الفعليّ القائم». ومن حول ذلك كلّه، يُدعى الوعي البشريّ إلى أن يخدع نفسه بنفسه ويرضى بمجرّد الظاهر. لذا، النظرة الثانية هي دوما بالنسبة إلى التنوير، ما يبتُّ الأمر من حيث تجاوُزُ الانطباع الأوّل. لو كانت الأشياء بعامّةٍ ما نسرع في إدراكه منها في بادئ الأمر، لكان كلّ مبحث وكلّ علم بالضرورة، فضْلةً زائدة. ولن يوجد شيء سيتعيّن البحث عنه وسبرُه وتعقّبُ الفحص عنه. لكنّ للعلم وللتنوير مسلكا استكشافيًّا في تناول الواقع. ويتجذّر التوتّر بين البحث والمعطيات بخاصّة حين يتعلّق الأمرُ بالظاهرات الانسانيّة والاجتماعيّة. [١١٩] ذلك أنّه في هذا المضمار، كلّ ما هو «معطى» ليس هو في الوقت نفسه وبكيفيّة معيَّنة، إلاّ «مزعوما» ومصطَنعا. فالحياة البشريّة تتحرّك قبْليًّا ضمن اصطناع طبيعيّ وطبيعيّةٍ مصطنَعة (بليسنرْ). وهذه المعرفة إنّما تتضمّن الإنجاز الكبير لنقد التنوير التفكريّ للثقافة. فهي تبيّن أنّ الإنسان كما هو، لا يحيا «على نحوٍ طبيعيّ». ما كان فيه طبيعةً قد «فُقد» و«شُوّه» ومُسخ« حضاريًّا. ولم يكن الانسان قطُّ «في مركز طبيعته»، بل هو يجانب نفسَه كأنّه غيرُ ما كان عليه وما يمكن أن يكون «بالفعل». هذه التصوّرات هي اليوم ملك مشترَك للأنثروبولوجيا الفلسفيّة. وقد حُيّدتْ في الأثناء أخلاقيًّا، ونُزّلت بما هي ضروب رؤية بنيويّة. لكن في بداية هذا الاكتشاف كانت لفكرة اللاطبيعيّة قيمة هجوميّة أخلاقيّة. فكانت قوّتها الثوريّة راسخةً كما كان الايمان بـ«طبيعة خيّرة» يبدو راسخا. «الطبيعةَ، الطبيعةَ»، تلك كانت أكبر صيحات حرب المجتمع

البرجوازيّ في تمرّده على نظام العالَم الأرستقراطيّ.

تتراءى من خلال نقد روسّو للإنسان الاجتماعيّ، نتيجةُ اكتشاف اللاطبيعيّة. إذ أنّ له جانبا نقديّا-سلبيّا وجانبا يوطوبيّا-إيجابيّا، ويمكن أن نقول أيضا إنّ له جانبا سياسيّا هدّاما وجانبا بيداغوجيًّا بنّاء. فروسّو يشخّص في مجتمع القرن الثامن عشر، انحطاطا كليًّا، إنسانا منفصلا كلّيًّا عن «الطبيعة». كلّ تلقائيّة إنّما تمسخُها المواضَعات، وكلّ سذاجة إنّما يزمّلُها المكرُ، وكلّ عاطفةٍ إنّما تغطّيها واجهاتُ التجارة الاجتماعيّة إلخ. كانت نظرةُ روسّو إلى الأشياء حادّةً نافذةً مثْل إدراك برجوازيّ معتلّ [١٢٠] يريد هو نفسُه المطالبة بحقوق الحياة في نظام اجتماعيّ شوّهته الأرستقراطيّة. وكان المسرح الاجتماعيّ للنظام القديم يصير يوما بعد يوم، أكثر شفافيّة وبطلانا. فالسخرية الباطنة التي كانت تسم شكل الحياة الأرستقراطيَّ كان يناظرُها في ثقافة الوجدان البرجوازيّة الاشمئزازُ من تلاعبها المصطنَع. لذلك لاقى نقد روسّو تصديقا لدى معاصريه لا يوصف. إذ أنّ في توصيفه للتشوّه الاجتماعيّ، ليست البرجوازيّة الصاّعدة وحدها هي التي تحقّقت من شعورها الاجتماعيّ الأوّلانيّ، بل شطر معتبر من المثقّفين الأرستقراطيّين وجدوا أيضا أنّ صورتهم التي كان يرسمها ذلك التوصيف هي في الجوهر، صحيحة. هنا يتفعّل القانون الكليُّ للـ«نقد الحسّاس» الذي يسلّم به أولئك الّذين ليس له بالنسبة إليهم وعلى كلّ حال، سوى قيمة غير معتبَرة، في حين يبدو المعنيّون به في المقام الأوّل على أنّهم ينظرون في مرآة عمياء لا تقول لهم شيئا البتّة. اعتناق المثقّفين الأرستقراطيّين لنقد روسّو كان سهمَ تطويرٍ مهمّا لأنشطة الإحسان عندهم التي بواسطتها كانوا يعملون على التكفير أخلاقيًّا عن سوء طويّتهم جرّاءَ الاستفادة من واقع الحال

القائم. ذلك أنّ سيكولوجيا الأعماق العقلانيّة الأولى كما أشرت إلى ذلك في ما سبق، قد كوّنت دفْعا فعليّا للروسُّويّة الأرستقراطيّة؛ وما كان يظهر للعيان في إجراءات العلاج التي كانت تتوخّى، كان يمكن أن يُعدَّ بتبسيطٍ، دليلا على «الفضيلة العلاجيّة» الباطنة للطبيعة. أمّا الطابع الهدّام الممكن للاّوعي «والجانب المظلم للطبيعة» فلم يلوحا إلاّ لجيلِ الرومنطيقيّين اللاحق ليؤوَّلا على منوالٍ ما ينفكّ يزداد محافَظةً وتشاؤميّةً (انظر: أ. ت. أ. هوفمان، أيْشندورف وكثيرين غيرهما).

ينتج عن هذا التحليل مباشرةً، موقف سياسيٌّ: [١٢١] باسْم الطبيعيّ ضدّ منظومة الاكراهات، مع الوجدان البرجوازيّ النبيل ضدّ الأكاذيب الأرستقراطيّة الماكرة، مع فكرة العقد الاجتماعيّ الحرِّ ضدّ علاقة القهر الاقطاعيّ القديمة. كان المجتمع الجديد يريد أن يكوّن نظاما يتّفق فيه الجميع لصالح الجميع، على حياة مشترَكة هنيئة ومثمرةٍ، متّبعا في ذلك نموذج الطبيعة والتعاطف. ومهما بدا هذا النظام متناغما وجذّابا، فإنّ الكثير من مناصري النظام القديم كانوا مع ذلك ذوي حسّ مرهَف بالقدر الكافي الذي يجعلهم يستشعرون في هذا البرنامج تمرّدا جهنّميّا. إذ أنّ المحافظين كانوا يرون برضا مختلطٍ بالرهبة، الثورةَ الفرنسيّةَ تمَسِخُ رعبا وحربا. ولا شيء مذّاك غذّى بذلك القدْر الصورة المحافظةَ عن الانسان التي تكاد تتضمّن الاعتقاد في أنّ الطبيعة الهائجةَ للإنسان لا تستحقّ الآن وهنا، أيَّ تفاؤليّة ولا أيّ تهذيب. هنا يظهر الفكر المحافِظ على أنّه وضعانيّ. فهو يعاين من دون التساؤل في بادئ الأمر، عن السياقات، أنّ للبشر في غالب الأحيان سلوكا أنانيّا وهدّاما ونهّابا يعدم الرويّة وينافي الاجتماع. لهذا تحديدا يبقى الإجرام في نظر كلّ نزعة محافِظة،

مسألة هامّةً بإطلاق، لأنّ «الفكر القصير المدى» يجد فيه الحجّةَ على تصوّر تشاؤميّ للإنسان يقدّم من جانبه أساسَ السياسة المتسلّطة التي تفرض العقاب بكلّ شدّة. من هذا المنظور، «يوجد» في الطبيعة ولا ريب، مجرمون وحمقى ومجادلون وأنانيّون ومتمرّدون، تماما كما توجد أشجار وأبقار وملوك ونواميس ونجوم. هنا يتحالف مذهب المسيحيّة في الخطيئة الأصليّة مع الفهم التشاؤميّ والمحافِظ للطبيعة. بالنسبة إلى هذا الفهم، الانسان في العالم هو ماهيّة ناقصة وفاسدة من حيث أنّ المرأة تلده.

[١٢٢] تتوقّع فلسفة روسّو ذلك كلّه. فهي تعلم أنّه لا بدّ للمرء أن يتّقي التشاؤميّةَ من خلال بيان أنّ الانسان **يصير إلى** ما يكون اجتماعيًّا. ذلك أنّ الوجود الفعليّ للبشر الّذين لهم سلوكٌ خبيث وجشِع وغير متبصّر وهدّام إلخ، ما زال لا يبرهن على أيّ شيء في ما يتعلّق بطبيعتهم. هنا يظهر لدى روسّو شكل الفكر الذي ربّما هو الأهمّ في التنوير الأخلاقيّ-السياسيّ: نظريّة الضحيّة البريئة.

العيّناتُ التي تقدّمها التشاؤمّيةُ السياسيّة، أي المجرم والمجنون والفظّ المنافي للاجتماع وبعبارة واحدة، السفيه، ليست هي بالطبيعة كما نجدها الآن، بل هي **ناتجةٌ** بتلك الكيفيّة عن المجتمع. فهؤلاء لم تُتحْ لهم قطّ كما يُقال، فرصةُ أن يكونوا على الهيئة الطبيعيّة الكامنة فيهم، بل أجبِروا بالفقر والقمع والجهل، على الوضعيّة التي هم عليها. إنّهم **ضحايا المجتمع**.

هذا الرفض للتشاؤميّة السياسيّة في ما يتعلّق بالطبيعة البشريّة، هو في المقام الأوّل، أمرٌ حاسم. فهو يقوم على تفوّق التفكير الجدليّ على الفكر الوضعانيّ، من حيث يحوّل الصفات والأحوال الأخلاقيّةَ إلى سيرورات. لا «يوجد» بشر عنيفون، بل تعنيفهم

وحسب؛ ولا «يوجد» إجرام، بل دفع إلى ارتكاب الجريمة وحسب؛ ولا «يوجد» حمقى، بل تبليدٌ للأذهان وحسب، ولا «توجد» أنانيّة، بل ترويض على الأنانيّة وحسب؛ ولا «يوجد» بشر سفهاء وقصّر، بل ضحايا الوصاية وحسب. ذلك أنّ ما تزعم الوضعانيّة أنه طبيعة، هو في الحقيقة، طبيعةٌ مزيَّفة: قمْعٌ للبخْت البشريّ.

لكي يوضّح روسّو رؤيته في هذا المضمار يستعين [١٢٣] بفئتيْن من البشر تعيشان قبل طور الحضارة ومن ثمّ قبل التشويه: البرّيُّ النبيل والطفل. حول هذين الشكليْن تبسُطُ أدبيّاتُ التنوير غرضيْن شغفت بهما شغفا شديدا: الاتنولوجيا والبيداغوجيا؛ وفي ذلك لم يتغيّر شيء في الأساس إلى يوم الناس هذا. إذ أنّ هذا الشغف المضاعف يتبدّى في جنسيْن أدبيّيْن رئيسيْن: من جانب أدب الرحلات العجيبة والاتنولوجيا اللاحقة؛ ومن جانب آخر رواية التربية والتهذيب ثمّ أدب المربّين والآباء. فالشعوب الابتدائيّة التي تحدّث عنها الرحّالة الأوروبيّون من كريستوف كولنمب إلى بوغنفيل والقبطان كوكْ، تقدّم للتنوير الذي ما ينفكّ يتعيّن سياسيّا، الدليلَ المنتظَر طويلا على أنّ «الأمور» لكي نستعمل عبارات مألوفةً، «تجري أيضا مجرى مغايرا»، سلميّا وطبقا للعقل وبإنسانيّة وحسٍّ مرهف، من دون أرستقراطيّة ولا حرب ولا استغلال ولا شَعر مستعار ولا أوامر ملكيّة مسكوكة. فالبرّيّون الطيّبون للمحيط الهادي هم بمثابة نقاط أرخميدس التي يُستنَد إليها لتعرية المنظومات الاجتماعيّة الأوروبيّة التي تزعم أنّها من أصل إلهيّ ومن ثمّ لا يمكن تجاوزها. الآخَر يوجد، وهو في الوقت نفسه، الأفضل. وبالتالي، يمكن أن يصير العقليُّ الفعليَّ. لن يرغب التنوير إلاّ في قول هذا.

منذ هذه اللحظة يغدو الطفلُ موضوعا سياسيّا، وبكيفيّة مّا

الضمان الحيّ للتنوير. فهو «البرّي النبيل» في مسكنه. بالتنشئة المناسبة ينبغي في المستقبل السهر على ألاّ يتحوّل الأطفال الأبرياء إلى أولئك المشوَّهين الاجتماعيّين المصطنَعين الّذين أنتجتهم المنظومة القائمةُ إلى الآن. فالأطفال هم حقًّا الوضعُ الذي يظنّ الإنسان البرجوازيّ الجديد أنّه يصير إليه. لكن [١٢٤] ليس التنوير هو السبّاق إلى تسْييس البيداغوجيا؛ بل **يكتشف** بالأحرى واقعةَ أنّ الأطفال هم دائما وفي كلّ موضع، ضامنو الأحوال القائمة. بيد أنّ الأطفال صاروا في ذلك الوقت، إلى أكثر من ذلك: إنّهم يحملون الآمال البرجوازيّةَ في «عالَم مغاير» ومجتمع أكثر إنسانيّة. ويكاد يحصُل لدى المرء انطباعُ أنّه يتأسّس مذّاك شكلٌ جديد لحبّ الآباء ذو لون سياسيّ ومركَّزٌ في أملهم أنْ يحيا أبناؤهم ذاتَ يوم بكيفيّة أفضل منهم. وشكل الحبّ هذا لا يمكن أن ينموَ إلاّ ضمن مجتمعٍ يستشعر اليقظة وينذر نفسه كليًّا لديناميّة تغيير العالَم والتقدّم. فيبرز مزجٌ جديد بين الحبّ و«الطموح لأجل الطفل»، شيء مّا سيعدم المعنى في مجتمع ثابت يُعوزه التطوّرُ و«الإمكانات المستقبليّة». فالمجتمعات الريفيّةُ لا ترى لأبنائها «مسيرةً مهنيّة»، ولا إمكانات مستقبليّة أخرى غير الحياة الريفيّة؛ كما أنّ الطموح في الأرستقراطيّة لا يتعلّق من حيث وجهته، بالطفل بل بالسلالة النبيلة في حدّ ذاتها، أي بالأسرة. وحدهم أبناء البرجوازيّة هم حمّالون لمهمّة أنثروبولوجيّة وسياسيّة. أمّا معرفة كيفيّة التحوّل الراهنة للتوجّه التقليديّ للطموح ضمن العلاقة البرجوازيّة للآباء بالأبناء، فسيكون غرضا لمبحث على حِدة.

وبالطبع تكشف النزعة الطبيعانيّة عند روسّو عن نقطة ضعف لافتة. إذ أنّه من الممكن التشكيكُ في طيبة الطبيعة حتّى وإنْ لم تكن لدينا مقاصد تنمّ عن نزعة محافِظة. فليس ثمّة في البداية، أيّ أمثولة

من حيث أنّ الأصل قاس وعسير بإطلاق. ذلك أنّه سرعان ما يظهر أنّه لا ينبغي تفهّم فكرة الأصل تاريخيًّا، لأنّه إذا نظرنا عن كثب، نجد أنّ الحرب واللامساواة وقسوة الحياة منتشرةٌ كونيًّا في طبيعة فظّةٍ لا ترحم، [١٢٥] مع استثناءات لا يمكن البتّةَ أن نؤوّلها على أنّها أصل وقاعدة. مذّاك يغدو السؤال عن «الأصل الخيّر» المشكل الشائك والمحيِّر بالنسبة إلى التنوير. ويتّضح أكثر فأكثرَ أنّه ليس لفكرة الأصل هذه معنى **زمانيّ**، بل لها معنى **طوباويّ**. فما زال الخير لا يوجد في أيّ مكان، ما خلا روح الرغبة عند الانسان وأحلامه اليوميّة، الروّح الذي يتقصّد مع ذلك، ما لا يوجد بعدُ. على هذا النحو لا يمكن للنزعة الطبيعانيّة أن تبقى قائمةً إلاّ حين تندثر لتنبعث من جديد باعتبارها «روح اليوطوبيا»؛ وعندئذ يجري الأصل مجرى رؤيةٍ للهدف (بلوخْ).

وبالفعل، غيّر الفكر الطبيعانيُّ وظيفتَه بشكل جذريّ في القرن التاسع عشر. إذ أنّ علوم الطبيعة تقدّم مفهوما في الطبيعة يعرى من كلّ أمثولة. ومنذ داروين بخاصّة استخدمت البرجوازيّة التي صارت إمبرياليّةً، الوحوشَ الضارية شعارا سياسيًّا لها؛ وأخذ يتكلّم باسم الطبيعة مَن كان قد شرّع لأفعال العنف، لا مَن كان يتحدّث عن إحلال السلم. وشعارات الارستقراطيّة القديمة كانت هي أيضا قد أظهرت تعاطفا مع ضواري مملكة الحيوان: النسور والصقور والأسود والدببة. كان ثمّة قبل الروسّوِيّة بوقت طويل وفي تقابل معها، نزعةٌ طبيعانيّةٌ أرستقراطيّةٌ كانت قد تجدّدت بصفتها «نزعة حيويّةً» سياسيّةً في سياق البرجوازيّة التي غدت ذاتَ نفوذ وسلطان. ولا شيء غير ذلك يبيّن بأكثر وضوح أنّ الطبيعانيّةَ الروسويّة لم تكن سوى أسْلَبَةٍ مؤقّتة لفكرة الطبيعة لم يكن من المؤكّد أنْ تستند إليها

نظريّةٌ عامّةٌ في التحرّر. لذلك أخذ التنوير شيئا فشيئا يودّع البرّيَّ النبيل والطفل البريء، توديعا لا يمكن البتّة أن يفضي إلى القطيعة مع «حليفيْه» هذيْن. إذ أنّ الطفل والبرّيّ هما كائنان [١٢٦] يحقّ لهما أن يتعاطف معهما من يبقى وفيًّا لفكرة التنوير.

ما زالت تتأتّى اليومَ من الاتنولوجيا دوافع تحثّ الحضاراتِ الكبرى على أن تتفكّر نفسَها. كذلك يوجد خلف الطقوس الصادمة للهنود اليوم، تأمّلٌ في فكرة الطبيعة وعِظَم المجتمعات التي تلتمس التمسّك بعلاقة عقليّةٍ مع نفسها ومع العالَم. وما تنفكّ تنجم عن سيكولوجيا الطفل إلى يوم الناس هذا، دوافع هامّة لتفكُّرِ بنية سلوك المجتمعات التي تشكو من طفولة لم تتعدّاها.

ما يبقى قائما من النقد الروسُّويّ ولا تشوبه شائبةٌ هو تعريةُ «الطبيعة» التي يزُعم أنّها خبيثة وقبيحةٌ، بصفتها وهما اجتماعيًّا. إذ أنّ لهذا راهنيّةً بالنظر إلى ما يُزعَم أنّه أشكالُ دونيّةٍ طبيعيّة في ما يتعلّق بالذكاء والعرْق والجنس والسلوكات الجنسيّة. حين تكلّم المحافظون والرجعيّون باسم «الطبيعة» لإثبات دونيّة المرأة، والاستعدادات المحدودة لملوّني البشرة، والذكاء الفطريّ لأبناء الطبقات العليا، والمرض العضال لمن لديهم ميل إلى اللواط، فإنّهم قد اغتصبوا النزعةَ الطبيعانيّة؛ ومن رأس الأمر في النقد أنْ يُدحَض ذلك. وفي نهاية المطاف، لا بدّ للنقد أنْ يتوصّل إلى التعرّف على ما تعطينا إيّاه «الطبيعة» بصفته محايدا وخلوا من الميْل، على نحو أنّ كلّ تقويمٍ وكلّ ميل يمكن أن يعايَن من دون شكّ، باعتباره شأنَ ثقافة. حتّى وإنْ فُقدتْ «الطبيعة الخيّرة» كما تفكّرها روسّو، فإنّ روسّو قد علّمنا على الأقلّ عدمَ التسليم بـ«الطبيعة القبيحة والخبيثة» تعلّةً لأشكال القمْع الاجتماعيّة.

لكنْ، حيث نتكلّم عن «ضحايا المجتمع»، يتبدّى من جديد «بُعدُ المكر». إذ يتفعّل في مفهوم «ضحايا المجتمع» [١٢٧] تناقضٌ متفكّرٌ قابلٌ من كلّ الأوجُه لجميع أشكال سوء الاستعمال. لقد عاينّا عند روسّو ضربا من المكر مشكوكا فيه كان يُفترض أنّه يخفي أخلاقا مزدوجة. أنّه ربط بين الطبيعة والطفولة ضمن فكرةٍ بعينها في التربية وأنّه تنكّر لأولاده وأرسلهم إلى ملجأ الأيتام، فهذا ما فُهم منذ زمن بعيد، على أنّه قطيعةٌ بين تعاليمه وحياته. لقد كان روسّو من أشياخ تفكّريّةٍ ماكرة كانت تحمل بكلّ مهارةٍ في كلّ شيء، الذنبَ على الآخرين ولا تكتشف عندها إلاّ صفاء المقاصد. فالاعترافات الشهيرة إنّما كُتبت على الصفحات البيضاء للشعور بالبراءة. ثمّة في هذا الموقف شيء مّا لم يكن مستنيرون عازمون آخرون وعلى رأسهم هاينريشْ هاينهْ، يستطيعون بل لم يكونوا يريدون اتّباعَه، حتّى وإنْ لم يكن لهم قطُّ سهْمٌ في تشويه سمعة روسّو الذي ذهب فيه بكيفيّة لافتةٍ، التنويرُ المضادّ.

مكمن الداء في نظريّة الضحيّة هو من جديد التشيئةُ الذاتيّةُ للوعي، إرساءُ موقف جديد ساذج وماكر. إذْ أنّ هذا يمكن أن يستخدَم بحسب الحالاتِ، تبرئةً مصطنَعةً، أو تقنيةَ ابتزازٍ أو اعتداءً غير مباشر أو يتمّ الشعور به كما هو. والسيكولوجيا تعرف رهْطَ «الضحيّة الأبديّة» الذي يستغلّ وضعيّتَه هذه في أشكال عدوان مقنَّعة. وفي معنى أوسع، ينتمي إلى هذا أيضا الخاسرون دوما كما المصابون بوساوس الطبّ والسياسة الّذين يشتكون من أحوال الحياة المرعبة جدّا حتّى أنّ عدمَ الانتحار وعدم الهجرة سيدلّان على التضحية. لقد نشأ بين صفوف اليسار الألمانيّ تحت تأثير معتبَر للخطاطة السوسيولوجيّة في الضحيّة، رهط معيّنٌ من المحتجّين يشعرون بأنّه

من التجنّي عليهم وجوبُ العيش في بلد بلا شمس وبلا معارضة.
[١٢٨] لا أحد سيكون بإمكانه أن يقول إنّ من يعبّر عن زاوية النظر هذه، لن يعرف عمّا يتحدّث. إذ عيبُها يكمن في أنّها تبقى عمياء عن نفسها. ذلك أنّ الاتّهام يتعلّق بالبؤس الذي يُضخَّم بذريعةِ تشخيصاتٍ نقديّة يُزعم أنّها غير مظنون فيها. بعنادٍ سفسطائيٍّ وتشيئةٍ ذاتيّة عنيفةٍ، ترفض شتّى الوعيات «النقديّة» أن تكون في صحّة وعافية أفضل من الكلّ المريض.

أمّا الامكانيّة الثانية لسوء استعمال خطاطة الضحيّة فقد جرّبها معينون وعاملون اجتماعيّون نذروا أنفسهم لهذا الأمر، حين حركتّهم أنبل النوايا وعملوا على جعل مسجوني الحقّ العامّ والمتشرّدين والمدمنين على الكحول والشباب المهمَّشين إلخ، يعون بأنّهم «ضحايا مجتمع» لن يُعوزهم سوى الدفاع عن أنفسهم كما ينبغي. وغالبا ما واجه هؤلاء المعينون صدًّا قويًّا، فتعيّن عليهم أن يدركوا بوضوح إلى أيّ حدّ كان الميْز يتفعّل في صلب «إرادتهم الخيِّرة». وغالبا ما كان المغبونون يصدّون عن عزّة نفسٍ وحاجةٍ إلى الكرامة، ما يُطلب منهم بوقاحة، أعني أنْ يتشيّؤوا من أنفسهم، وهذا طلب يحمله كلّ مشروع إعانةٍ سياسيّ يتوخّى هذا الضرب من الحجاج. قد يشعر من يشكو الفقر المدقع بوميض إثباتٍ للذات سيتعيّن أن يخشى عليه من التبدُّد إذا كان المعنيّون بهذا الأمر قد أخذ كلّ واحد منهم يتصوّر نفسه بصفته ضحيّةً، ولاأنا. إنّه من كرامةِ الأشقياء التعساء أن يكون بمقدورهم هم دونَ سواهم، أنْ يقولوا طوعا إنّهم أشقياء تعساء. من سيدفعهم إلى قول ذلك إنّما يسبّهم مهما كانت نواياه حسنة. ذلك أنّه من قوام التفكّر المحرِّر أنّه لا يؤتى بالقهر والغصب؛ فلا يستجيب إلاّ إلى أشكالِ عوْن غير مباشرة.

ههنا ينفتح إمكانُ النظر في حياة غير مستنيرةٍ كليًّا، حياةً كان ث. ف. أدرنو قد رسم ملامحها [١٢٩] حين تحدّث عن الوعي الشقيّ للمغلوبين الذين يريدون الخضوعَ مرّةً ثانيّةً للظلم الذي نالهم في الحياة، ليستطيعوا تحمّلها. هنا يحدث تفكُّر داخليٌّ يبدو على أنّه محاكاة ساخرة للحرّية. من الخارج، تشبه الظاهرةُ الرضا، ولو تساءلنا عنها، سيكون من المستلاح أن تتعيّن بما هي كذلك. قد وَجد بتِرْ هاندكه في ذكرى أمّه، صياغة لطيفة حيث يكون حزَنُ معرفةٍ حنونٍ ومخذولة قد وضع الأسلحةَ أمام الواقع الفعليّ: «شقاء خلوٌ من الرغبة». ولا تنويرَ ما زال له الحقّ والبختُ في أن يلامسَ سُبات العالَم إذا كان هذا السباتُ يشبه ذلك الشقاء.

VIII. نقد ظاهر الخصوصيّة

ما محَلّ هذا الأنا إذًا، بما أنّه لا يحلّ لا في الجسم ولا في النفس؟

بليزْ باسكال

يستهدف الهجوم الكبير الأخير للنقد ضدّ الوهم، محلّ الأنا بين الطبيعة والمجتمع. ذلك أنّه ينتج عن المسار الفكريّ للنقودات السابقة أنّ المعرفة لا تتعلّق بمجرّد الطبيعة البشريّة، بل بالطبيعة تصوّرًا، بالطبيعة نتاجا، بالطبيعة غير الطبيعيّة. إذ أنّ في «المعطى الطبيعيّ» ثمّة دوما شيء مّا «معطى يضيفه» الانسان. و«عمل» التفكّر إنّما يتلخّص في هذا التصوّر. إذ أنّ الحداثة تستقرّ في أذهاننا في شكلِ تجارب تقطع حبل السذاجة، تجارب مضادّة للحدْس، [١٣٠] تفرض علينا إكراها مخصوصا لتنمية ذكائنا.

والاحالة إلى «الطبيعة» لها دائما دلالةٌ إيديولوجيّةٌ لأنّها تُنتج سذاجة مصطنَعة. فهي تخفي سهم الانسان لتؤكّد أنّ الأشياء معطاة مسبَّقا من الطبيعة وأنّها منذ الأصل، على «النظام» الذي ترسمه تمثّلاتنا التي لا تخلو أبدا من «المصلحة». في كلّ النزعات الطبيعانيّة تندسّ المبادئ الأولى لإيديولوجيا النظام. وكلّ نزعة طبيعانيّة تبدأ سذاجةً قسريّة وتنتهي سذاجةً إراديّة. ونحن لا حيلةَ لنا في البدء إلاّ أن نعتبر «نظام الأشياء» نظاما موضوعيًّا. ذلك أنّ النظرة الأولى تقع على الأشياء، لا على «النظّارات». وهذه البراءة الأولى إنّما تُفقَد في عمل التنوير بلا رجعة. فالتنوير يفضي إلى فقدان السذاجة ويقتضي تحطيم النزعة الموضوعانيّة من خلال اكتساب التجرُبة الذاتيّة. وهو يُنتج يقظة لا يمكن عكسُها، ويحقّق إذا أردنا رسم القول بالصور، الرجوع إلى النظّارات، أي إلى الجهاز العقليّ الذي يخصّنا. حالما يوقَظُ في ثقافة مّا، ذلك الوعي بالنظّارات، تفقد السذاجة القديمة جاذبيّتها وتغدو دفاعيّةً لتتحوّل إلى قصَر نظرٍ يريد لنفسه أن يكون كذلك. ما تزال ميثولوجيا الإغريق جذّابةً، وأمّا ميثولوجيا الفاشيّة فلم تعُد إلاّ آسنةً ووقحة. في الميثوس الأوّل تحقّقت خطوةٌ في اتّجاه تأويل العالَم؛ وفي السذاجة المصطنَعة يتفعّل تبليدٌ ماكر، منهجيّة الاندماج الذاتيّ التي تسِم أنظمة المجتمعات المتقدّمة(١). ومن ثمّ، لم تُتناوَل وظيفةُ الميثولوجيا في الحداثة إلاّ [١٣١] بكيفيّة سطحيّة؛ فهذا كافٍ في هذه اللّحظة. ذلك أنّ التبليد الذاتيّ الماكر يتجلّى في

---

(١) إنّها الاستراتيجيّة الثقافيّة لكلّ النزعات المحافظة المحدَثة. انظر في الباب التاريخيّ، الفصليْن: ٤. الجبهة واللاشيء؛ ٥. أموات بلا وصيّة؛ كما الاستطرادَ ٦: منهجيّة كويهْ في السياسة.

كلّ النزعات الطبيعانيّة الحديثة: العنصريّة، الميز الجنسيّ، الفاشيّة، النزعة البيولوجيّة، و**الأنانيّة**.

ذِكر الأنانيّة في هذه السلسلة قد يبدو لأوّل وهلة، غريبا وحتّى خطيرا. وبالفعل، يتعلّق الأمر فيها بـ«معطى طبيعيّ» من نوعٍ مفرَد. ذلك أنّ نقد الأنانيّة، وبعبارة أفضل نقد ظاهر الخصوصيّة، يكوّن في تقديري، نواةَ كلّ تنوير تبلغ فيه تجرُبة الأناءات المتحضّرة، طورَ النضج. من منظور منطقيّ، بعد هذا النقد لم يعد من الممكن أن توجد نقوداتٌ أخرى **كاشفةٌ للأقنعة**، بل «ممارسةٌ»، وحياة واعية.

كيف يبلغ الأنا تعييناتِه؟ ما الذي يكوّن «طبعَه»؟ ما الذي يخلق موادّ تجرُبته الذاتيّة؟ الإجابة على ذلك هي أنّ الأنا هو نتيجةُ برْمجيّات. فهو يتكوّن ضمن أشكال الترويض العاطفيّة والعمليّة والأخلاقيّة والسياسيّة. «في البدء كانت التنشئة» (ألِيسْ ميلّرْ).

للتجربة الذاتيّة طوران، الادراك الساذج والتفكّر. في طور السذاجة لا يستطيع أيّ وعي غيرَ تفهّم بصماته وبرمجيّاته وأشكال ترويضه باعتبارها خاصّتَه. فسواء تعلّق الأمر بالأحاسيس أو المشاعر أو الآراء، لا بدّ للوعي دائما أن يقول في المقام الأوّل: **هذا** هو أنا. كذلك هو شعوري، وكذلك هو تصوّري. أكون كما **أنا** أكون. وأمّا في طور التفكّر، فيكون الوعي بالذات واضحا لنفسه: كذلك بُرمجتُ، وكذلك هي بصماتي وأشكال ترويضي؛ وكذلك رُبّيتُ؛ وإلى ذلك صرتُ؛ كذلك تشتغل «إواليّاتي»؛ وكذلك يعمل فيّ ما أكون وما لا أكون في الوقت نفسه.

إرساء الباطن **وبعثُ ظاهر الخصوصيّة** هما غرض التنوير الأكثر تخريبا. [١٣٢] ولسنا نعلم إلى اليوم، مَن يكون فعليّا حاملَ هذا الدفع القويّ للتنوير. إذ أنّ من الْتباسات التنوير أنّه يمكن حقّا تفسير

الذكاء من منظور اجتماعيّ وتربويّ واقتصاديّ، ولكن لا يمكن تفسير «الحكمة» والاستيعاء الذاتيّ. فذات التنوير الراديكاليّ للأنا لا يمكن أن يُتعرّف إليها اجتماعيًّا بشكل يقينيّ، حتّى وإنّ تأكّدت مسالكُ هذِا التنوير واقعيًّا.

في هذه النقطة تبدو معظم المجتمعات على أنّها تنزع إلى لاتنويرٍ واعٍ. أوَ لم يحذّرنا نيتشه هو أيضا، من ذلك «التنوير المضادّ للحياة» الذي ينتهك أوهامنا الذاتيّةَ المنتِجةَ للقوّة؟ هل بوسْعنا أنْ نزعزع «الأوهام الأساسيّة» التي تتعلّق بالخصوصيّة والشخصيّة والهويّة؟ وعلى كلّ حال، انتهى المحافظون والمحافظون الجُدد جميعا في هذه المسألة ضدّ المطلوبات المتهوّرة للتفكّر، إلى اعتناق «موقف» الدفاع عن «أكاذيب وجودهم المحتومة» التي من دونها لن يستتبّ الحفاظ على البقاء. أن يُعينهم في هذا المضمار، الخوفُ الكلّيُّ من التجرُبة الذاتيّة الذي ينافس الفضول، فهذا ممّا لا يتعيّن التشديدُ عليه. كذلك تستمرّ مسرحيّة الأناءات المنغلقة داخل الجِدّ حتّى حيث تتوفّر منذ وقت طويل، الوسائلُ التي تتيح لنا ضمانَ معرفة أفضل. عند تقاطع جميع الجبَهات السياسيّة، «الأنا» في المجتمع هو الذي يعارض التنوير الحاسم بأشدّ أشكال المقاومة. إذ أنّه يكاد لم يعدْ يوجد أحد سيرغب في تحمّل عبء تقدّم التنوير الراديكاليّ في هذا الموضع، بما في ذلك أولئك الّذين يعتبرون أنفسهم مستنيرين. والرقص حول العِجل الذهبيّ للهويّة هو السكرةُ الأخيرة والكبرى للتنوير المضادّ. الهويّة، تلك هي الكلمة السحريّة لنزعةٍ محافظةٍ هي في شطر منها خفيّة وفي شطر آخرَ ظاهرة، [١٣٣] كَتبَت على ألويتها هويّة شخصيّة، هويّة مهنيّة، هويّة قوميّة، هويّة سياسيّة، هويّة أنثويّة، هويّة ذكوريّة، هويّة طبقيّة، هويّة حزبيّة، إلخ. سيكفي تعداد هذه المطالب

الجوهريّة للهويّة لتوضيح الطابع المتعدّد والمتحرّك لما يسمّى هويّة. لكن لن نتكلّم عن الهويّة لو لم يكن الأمر يتعلّق في الأساس، **بالشكل الثابت** للأنا.

إنّ إرساء الباطن يتضمّن أنا حمّالاً للإتيقا والإيروسيّة والسياسة والاستطيقا؛ ذلك أنّي أعطَى في المقام الأوّلِ كلَّ ما سأحيا بوصفه مُلكا لي، ضمن تلك الأبعاد الأربعة ومن دون أن أوافق على ذلك: معايير سلوكي، وأخلاقي المهنيّة، ونماذجي الجنسيّة، ونمط تجرُبتي الحسيّة والعاطفيّة، وهو «هويتّي» الطبقيّة، ومصلحتي السياسيّة.

ههنا أودّ أن أبدأ بالنقطة الأخيرة. إذ أنّي أرغب من خلال التوصيف الموجز لـ«نرجسيّات السياسيّة» للأرستقراطيّة والبرجوازيّة والبروليتاريا، البرهنةَ على التالي: هنا حيث نعتقد بأنّا أقرب ما يكون «نرجسيّا»، من أنفسنا، مباشرةً في «المجال الأكثر حميميّةً»، إنّما نلاقي في الوقت نفسه «الأكثرَ خارجيّةً» وكليّةً. هنا تتراءى لعبةُ «الخاصّ» و«الأجنبيّ» في صلب عموميّة الشخصيّات. إنّه بالتحديد تحليلُ النرجسيّة هو الذي يمكن أن يبيّن أنّ الآخَر سابقٌ دوما للأنا. أنظرُ في المرآة وأتعرّف إلى أجنبيٍّ يؤكّد أنّه أنا. ما هو من قوام السخرية المحتومة للتنوير يعود إلى تفجير وعينا بواسطة مثل تلك الحدوسات المضادّة الجذريّة. وأوّد في نهاية مسار التفكير هذا أن أتساءل عمّا إذا [١٣٤] كان لا يتعيّن أن يكوّن ضربٌ من «التصوّف العقليّ» الصعيدَ الأخير لإدماج التنوير.

لا يدخل الأنا البتّةَ عالَم السياسة، بصفته أنا خاصّا، بل بصفته عضوا ينتمي إلى مجموعة وفئة وطبقة. يعلم أعضاء **الأرستقراطيّة** منذ أزمنة غابرة، أنّهم «أفضل الناس». ذلك أنّ منزلتهم الاجتماعيّة والسياسيّة تقوم على علاقةِ رضا ذاتيٍّ منفتحةٍ وديمقراطيّة بين السلطة

وتقدير الذات. أمّا النرجسيّة السياسيّة للأرستقراطيّة فتتغذّى من هذا الكِبْر المبسوط والمفعمِ سلطةً. من زاوية كلّ العلاقات الجوهريّة على صعيد الوجود، كانَ بإمكان الأرستقراطيّة أن تعتقد بأنّها مفضَّلةٌ ومدعوَّةٌ إلى الامتياز،- في أنّها أقوى عسكريّا، ومتفوّقةٌ استطيقيًّا، ومهذَّبةٌ ثقافيًّا، وبرِيَّةٌ حيويًّا (وهو ما لا يصْدق البتّة على أرستقراطيّة البلاط). وإذًا، لا يوجد في بادئ الأمر أيّ شيء في وظيفة النبلاء سيفضي إلى تدمير الحيويّة من خلال المنزلة السياسيّة. وبالفعل، عملت الأرستقراطيّة على الإعلاء من أسلَبتها الذاتيّة الثقافيّة مباشرةً فوق اللذّة النرجسيّة. ذلك أنّ ثقافتها السياسيّة والاستطيقيّةُ إنّما تقوم على دافعِ تمجيد الذات ووحدة الوعي الذاتيِّ والاحتفاء بها. ويظهر الشكل اليوميُّ لهذا الوعي الطبقيّ النرجسيّ في مفهوم **شرف النبلاء** وفي تصوُّر **أسلوب** الحياة النبيل. إذ يتعيّن على الأرستقراطيِّ العملُ على جبرِ الضرر لأقلّ هفوة تُرتكَب ضدّ إحساسه المهذَّب جدًّا بالشرف، وهذا ما يتبدّى من خلال تاريخ المبارَزات والمعارك الرمزيّة في أوروبّا كما في آسيا. فالشرف كان الرابط بين الانفعال والوجود العموميّ، بين الشعور الدفين بـ«الأفضل» والواقع الفعليّ لهذا الأفضل بين النبلاء وأمام الشعب. [١٣٥] فقواعد إلقاء التحيّة وأشكال سلوك الخضوع، وحتّى التراكيب النحويّة التي لم تكن تعرفها لغاتُ ما قبل الإقطاع، إنّما تعود إلى تلك الدعوى في السيطرة والشرف واللذّة الذاتيّة، والمثال اللافتُ على ذلك هو « آدابُ التكْرِمة»، أي العبارات التي تشي بأشكال الشرف والتشريف في اللّغة اليابانيّة.

بيد أنّ البرمجة الأرستقراطيّة لوعي ذاتيّ راقٍ تشتمل على أكثر من مجرّد ما نسمّيه بتسرّعٍ عجرفةً وكبْرا، إذْ أنّها تقدّم في الوقت

نفسه، مستوى رفيعًا للتعليم وتثقيفِ الطبْع يهذّبُ الآراء وآداب المعاشرة والعواطف والذوق. وسائر هذه المعاني لا تزال تجتمع في المفهوم القديم للكياسة. فالمرء الكيّسُ يكون قد اجتازَ تدريباً على توقيرٍ للذات يتجلّى في عدّة أشكال: في الآراء الأرستقراطيّة المشحونة بالدعاوى، وفي الأساليب المهذَّبة أو التي تشي بالأبّهة والسيادة، وفي مشاعر الإطراء أو البطولة، كما في الأحاسيس الاستطيقيّة المرهَفة بإزاء ما هو أدبٌ أو جمال. ويُفترَض أنْ يكون هذا كلّه مُواتيًا للأرستقراطيّ بشكل بديهيٍّ ومن دون أيّ تشكيك في الذات. - كلّ انعدامِ يقين وكلُّ شكّ إنّما يدلاّن في هذه الأمور، على تراخي «الهويّة» الثقافيّة للنبلاء. ذلك أنّ نرجسيّة الطبقة لا تحتمل بعد أن غدتْ شكلا مجمَّدا للحياة، ايَّ سخرية ولا أيّ استثناء ولا أيّ «خطوة خاطئة»، لأنّ هذه الإخلالات ستحثّ على أشكال تفكُّرٍ غيرِ مرغوب فيها. وليس صدفةً أنْ يستقبحَ الأرستقراطيّون الفرنسيّون «بربريّةَ» شكسبير؛ إذ أنّ المرء «يشتمّ» في مسرحيّاته رائحةَ الابتذال البشريّ لأولئك الذين يريدون أن يعتبرِهم المجتمع أفضلَ الناس.

مع صعود البرجوازيّة يُعاد إسنادُ منزلة «الأفضل». كان الأنا البرجوازيُّ [١٣٦] في هجومه الخلاّق الذي لا نظيرَ له، وفي ترقّيه إلى أعالي وعيٍ ذاتيّ طبقيّ جديد، قد اكتسب بالقوّة نرجسيّةً مستقلّةً نحيا اليومَ طورَ انحطاطها-، ولهذا نعاني كآبةً سياسيّةً وثقافيّةً شديدة. إذ أنّ البرجوازيّةَ قد اخترعت هي أيضا، فنّا في أن تكون **أفضل** من غيرها، أعني أفضل من النبلاء الفاسدين والعامّة الجاهلة. في بادئ الأمر، تعزّز أناها الطبقيَّ من خلال شعورٍ بأخلاق أفضل وأكثر خلوصا وملاءمةً للعقل، أخلاقا تفيد أكثر في صروف الحياة، من الجنسانيّة إلى إدارة الأعمال والمؤسّسات. فانغمست البرجوازيّةُ على

مرّ قرن، في الأدبيّات الأخلاقيّة حيث تعلّمت جماعة سياسيّةٌ جديدة طريقةً بعينها في قول أنا، إمّا سيكولوجيّا وذوْقيًّا على صعيد تلك «الإحساسيّة» التي تتهذّب في غضون تناول الجميل الطبيعيّ والطابعِ الاجتماعيّ الحميميّ والمعاشرة الوجدانيّة لمصائر مشهودَة، وإمّا سياسيّا وعلميّا على صعيد الدعاية البرجوازيّة التي تبدأ إشهارا بجمهوريّة المتعلّمين لتنتهي إشهارا بجمهوريّة المواطنين. فالأدب والمذكَّرات ومجالس الأنْس والنقد والعلم والنزعةُ الجمهوريّةُ، هي جميعا مؤسّسات تدرّبٍ على تمجيد برجوازيّ جديد للأنا الأعلى، وعلى إرادةِ ذاتيّةٍ جديدة. ههنا رأسًا يتعلّم البرجوازيُّ تحصيل الذوق والموقف والرأي والإرادة. ههنا يتمرّن المرءُ على أشكال الإحساس بنخوةٍ طبقيّة جديدة تختصّ بها الثقافةُ البرجوازيّةُ،- أعني **متعةَ أن يكون المرءُ برجوازيًّا**: الوعي بالتقدّم، والاعتزاز بكونه قد ترقّى بالكدّ والعمل وشقّ طريقَ مجده بنفسه، والاعتزاز بكونه حاملا للّواء الأخلاقيّ والتاريخيّ؛ الابتهاج بالحسّ الأخلاقيّ الخاصّ؛ والرضا الظاهر بثقافته وحضارته؛ اللّذة التي تنتج عن الإحساس بالطبيعة بكيفيّة معلومة وساذجة في الآن نفسه؛ والتمجيد الذاتيّ للطبقة في [١٣٧] عباقرتها من الموسيقيّين والشعراء والسّاسة؛ السرور الذي ينتج عن حسّ المبادرة والابتكار والحركة التاريخيّة؛ وختاما، الانتصارُ الناتج عن امتلاك صوتٍ سياسيٍّ يسمَع له.

إذا نظرنا اليوم إلى الخلف باتّجاه القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر، نرى في المقام الأوّل، كم من نرجسيّة خلاّقة وجميلة تمكّنت من الثقافة البرجوازيّة. بل إنّ البرجوازيّة قد استلهمت في الوقت نفسه وفي الأمور الجوهريّةِ، طبقةَ النبلاء، ولا سيّما مفهوم الشرف الذي بواسطته تنزّلت المبارزة الثنائيّةُ ضمن البرجوازيّة وحتّى في

صفوف الشبيبة الطلاّبيّة. ولا ريب أنّ الشرف قد غدا في نظر البرجوازيّة أيضا، عاملا اجتماعيًّا-نرجسيًّا جوهريًّا ارتبط بنزعة الحشد العسكريّ للمجتمع البرجوازيّ. أنّ نمط البرجوازيِّ هذا هو اليوم بصدد الزوال، فهذا ما نعاينه في كلّ ركن وزاوية من الحضارة. والذين ما يزالون يعرفون شيئا عن هذا القادم المتأخّر، بالإمكان أن يعتبروا أنفسهم مباشرةً، من دارسي الأعراق والشعوب البائدة؛ ذلك أنّه من الممكن أن يستغربوا خبرَ ذلك الرهط الأخير من البشر الذي يجوب الغابات والأدغال من دون ذكر الله.

أمّا أجيال البرجوازيّة المحدَثة فقد طوّرت من باب التحديث، نرجسيّتَها الاجتماعيّة. إذ أنّ تماسك الأنا الاجتماعيّ البرجوازيّ أخذ يتراخى على الأقلّ منذ حقبة فايمار. وانْفرض في كلّ مكان، أسلوبٌ أكثر تراخيًا لوجودِ للأنا بصفته برجوازيّا. وإنّا لنستشعر اليومَ، بأنّ ضروب تعبير آخر البرجوازيّين المثقّفين الباقين على قيد الحياة، قد تشوّهت بشكل مرعب، إذ الكلّ يعرف ما يدفع المرءَ إلى أن يقول لهم في وجوهم على القطْع بأن يكفّوا عن الهذْي بتلك الكيفيّة المفخَّمة. وأمسينا نعاين في القرن العشرين، مواجهةً اجتماعيّة وسيكولوجيّةً بين أسلوبيْ أنا برجوازيّيْن، بين نمط أقدم ونمط محدَث، يردّ كلّ منها الفعل على الآخر بشكل يشي بكثير من الحساسيّة والتنافر. وهذا تورّم نمطيٌّ يتخلّل حقًّا [١٣٨] طورَ الحرب العالميّة الأولى وحقبةَ التحديث التي عقبتْه. وتتراءى هذه الجبهة عينيًّا في التنافر المتبادَل بين توماس مانْ وبرتلوت بريشْتْ.

من منظور تاريخيٍّ، البرجوازيّة هي الطبقة الأولى التي تعلّمت **قولَ أنا** وتمتلك في الوقت نفسه، **تجرُبة العمل**. أمّا باقي النرجسيّات الطبقيّة القديمة فلا يمكنها **إلاّ** أنْ تتكلّم باسْم الصراع

والبطولةِ العسكريّة وعظمة الأسياد. في القول البرجوازيِّ أنا، نعثر لأوّل مرّةٍ على صدى فكرةِ الافتخار والاعتزاز بالعمل، بالفعل النتّاج. هذا الأنا الذي لـ«طبقة كادحة» إنّما يحمل في سياق النخوة الاجتماعيّةِ، تحوّلا نحوَ الواقعيّةِ لم يُشهَد له مثيلٌ من قبْلُ. ولا ريب أنّ المرء لا يعاين هذا بوضوح من البداية، لأنّ البرجوازيّة كانت قد اضطُرّت إلى التمييز بين الشعر والنثر، بين الحياة والفنّ، بين الأمثل والواقع الفعليّ. فالوعي بالعمل كان لا يزال في الأنا البرجوازيِّ، منقسما بإطلاق إلى جزء مثاليّ وجزء براغماتيّ. وأحد أشكال البرجوازيّ يشتمل على الحرفيّ والتاجر والموظَّف ورجال المال والأعمال الّذين بإمكانهم جميعا أن يطالبوا كلٌّ على طريقته، بحقّهم في قول إنّهم يعرفون ما هو العمل. في المقابل ومن البداية، يوجد رهطٌ آخر من البرجوازيّين الّذين يقومون بالأبحاث ويكتبون ويؤلّفون الموسيقى ويتفلسفون ويعتقدون بأنّهم يعمّرون بهذه الأنشطة عالَما كفيًّا بنفسه. ومن اليسير على المرء أن يتفهّم أنّ شقّيْ الأنا البرجوازيّ لا يحتمل أحدُهما الآخرَ إلاّ بكيفيّة سطحيّة، ولا يجتمعان إلاّ على الوحدة الكئيبة للملكيّة والثقافة. فهما قد خلقا التوتّر الذي يعود إلى قرن بأكمله، بين البرجوازيّ الخيّر والبرجوازيّ الشرّير، بين المثاليِّ والمستغِلّ، بين صاحب الرؤى المستقبليّة والبراغماتيّ العمَليِّ، [١٣٩] بين البرجوازيّ المحرَّر فكريًّا والبرجوازيّ الكادح. ويبقى هذا التوتّر قائما لا يُستغرَق مثل التوتُّر الّذي بين عالَم الشغل وبين الحرّية بعامّة: وشطرٌ كبيرٌ من الاشتراكيّة لم يكن هو أيضا وإلى الآن، سوى تجديد للصراع المحايث للبرجوازيّة بين المواطن المثاليّ والبرجوازيّ الكريه.

بيد أنّ تجرُبة العمل البرجوازيّة ليست البتّة هي أيضا، متواطئةَ

الدلالة بالقدر الذي تريده البرجوازيّةُ. فالبرجوازيُّ الذّي يقول أنا بصفته ذاتا متسلِّطةً، **لأنّه** يعمل ويبتكرُ، لا يعبّر عن الحقيقة للجميع إلاّ شكليًّا وفي الظاهر. وهو يريد نسيانَ أنّ طريقته في العمل تُتدبَّر بكيفيّةٍ مستَشْكِلة. وهذا يصدُق بخاصّةٍ على البرجوازيّين الأصيلين من دائرة العمّال، أعني أصحاب الأموال والأعمال والرأسماليّين. ذلك أنّ وعيهم بالعمل ليس متّسقا حدَّ أنّه يعسر منذ أواخر القرن التاسع عشر، ألاّ يتكلّم المرء عن أكاذيب. إذ لو كان العملُ بالفعل هو ما يهب حقوقا لأنا سياسيٍّ، فما هو حال أولئك الّذين يشتغلون لأجل هؤلاء «العمّال» البرجوازيّين؟ فوضعيّة البروليتاريا المحرومة من حقوقها قد أقضّت في أثناء شطر كبير من القرن التاسع عشر وطور غيرِ يسير من القرن العشرين، مضجِعَ المجتمع البرجوازيّ. وإنّه تحديدا مبدأ التفوّق في الأداء، نجاح وامتيازاتُ الأكفّاء، هو الذي لُغِّمَ في أثناء مجرى التطوّر. «العمل يحرّرُ»: هذه العبارة كان لها من عشريّةٍ إلى أخرى، صدى كلبيٌّ أشدُّ إلى أن كُتبت في نهاية المطاف، على باب مدخل آوشْفيتسْ.

لقد اقترنت متعةُ كون المرء برجوازيّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بإكراهِ مزاولة السياسة ضمن مركّبٍ من المشاعر السياسيّة من طراز جديدٍ كان يبدو لما لا يعدّ ولا يحصى من الأفراد منذ حواليْ مئتيْ عامٍ، على أنّه الحركة الأكثر استبطانا وتلقائيّةً لأَنَاهم: **حبّ الوطن**. وما كان بدأ على أنّه تلقائيّةٌ وطَنيّة، [١٤٠] قد انتظمَ في أثناء القرن التاسع عشر وطبقا لتخطيطٍ بعينه، كإيديولوجيا سياسيّة، لينتهي في القرن العشرين، إلى منظومة سياسيّةٍ مجنونة. وبالفعل، كانت النزعات القوميّة الأوروبيّة مركَّباتٍ من القناعات والأهواء كان الأفراد يجدونها على ما يبدو، في أنفسهم كأنّها معطاة



نقشٌ مدوَّنٌ على بابِ مدخل معسكَر أوشفيتْس في بوخنْفالْدْ

من الطبيعة، وكانت تسمح لهم في مزيجٍ من السذاجة والنزاهة الإبتدائيّتيْن بأن يقولوا: ها أنا ذا؛ هذا ما يشعر به أناي في دخيْلائه؛ هكذا يتبدّى عقلي السياسيّ الأكثرُ أصالةً. وبالنسبة إلينا نحن الألمان، لا يزال من الممكن أن نتعاطف مع مثل هذه النزعات القوميّة الساذجة والجميلة حين نلتقي أصيلي بلدان أخرى يعيشون في الفجر الأوّل من التفكّر القوميّ والوطنيّ وما يزالون حمّالين في أنفسهم لبراءة البدايات. وما كان أكثرهم ألمانُ اليسار الذين كانوا يبتسمون ابتسامةً تشي بالتخمين والضيق، حين كان بعض الشيليّين الاشتراكيّين من المهاجرين إلى ألمانيا، يُنشدون أناشيد [١٤١] تنتهي بعبارة: **إمّا الوطن أو الموت**. لقد مرّ وقت طويل مذ أن كان بإمكان

المرء أن يسمع في ألمانيا، حوافز تقدّميّةً ووطنيّة منسجمة؛ ذلك أنّ ردّ الفعل قد استنفدَ لوقت طويلٍ، الشعورَ بالوطنيّة.

منذ قرنيْن، كان الأمر مختلفا بعض الشيء. فلْنعدّد الأجيال الأولى للوطنيّين. الفرنسيّون الّذين كانوا يعلمون بعد الثورة، أنّهم مهدَّدون في وجودهم الوطنيّ، من جرّاء هجوم الأنظمة الملَكيّة الأوروبيّة؛ والألمان الّذين قاوموا الهيمنة الأجنبيّة لنابليون؛ واليونان الّذين خاضوا حرب تحرير ضدّ الهيمنة التركيّة؛ والبولنديّون الّذين تفرّقوا وتشتّتوا؛ والإيطاليّون الّذين أحسّوا بأنّهم «لم يستسلموا» في حقبة غاريبالْدي، إلى شتّى أشكال الهيمنة،- فهؤلاء جميعا، لم يزل لديهم في صلب نرجسيّاتهم الوطنيّة، ضربٌ معيَّنٌ من براءة البدايات[(١)]. ربّما لم يزل يخفى عنهم ما كان بإمكان المرء أن يعاينه بعد ذلك بأكثر وضوح من عشريّة إلى أخرى: أنَّ الوطنيّةَ والقوميّةَ كانتا برمجيَّتيْن ذاتيّتيْن للأنا البرجوازيّ المعتزّ بنفسه، برمجيَّتيْن إذا أخذتا على محمل الجدّ، فإنّهما سرعان ما تفضيان إلى تطوّراتٍ مظنون فيها، لا بل ضارّة. في ألمانيا تحديدا، فُقدت تلك البراءةُ باكرا. لقد تراءى لجان بول في طور الاحتلال الفرنسيّ، ذلك العنصر الماكر والكاذب عن قصْد، في **خطابات** فيشته **إلى الأمّة الألمانيّة** (١٨٠٨) التي إذا نظرنا فيها عن كثب، لا تعدو كونَها برمجةً متيقّظةً لوعي ليس البتّة بساذجٍ ولكن يُفترَض أن يكون ساذجا. أنّ فيشته أحد أعلام مناطقة التفكّر في الفلسفة المحدَثة، كان يعظ الألمان ويحثّهم على حبّ الوطن، فهذا ما يُظهر [١٤٢] اللّحظات

---

(١) لقد وصّف حون بلوميينْ بكيفيّة لافتةٍ، دراما القوميّات الأولى: **الأمم الرومنسيّة. تاريخ النزعة القوميّة** - *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme*، المجلّد ١، باريس ١٩٧٩.

القبيحةَ لخداع الذات في سياق الطور الأوّل للشعور القوميّ الألمانيّ. لقد عاين هاينريش هاينهْ هو أيضا ومن البداية، ما في النزعة الوطنيّة الألمانيّة، من منفّرٍ ومَؤُوفٍ. فالبيداغوجيا والترويض والدعاية هي ما أنتج الوطنيّةَ التلقائيّةَ، إلى أن انتهت النرجسّية القوميّةُ الصاخبةُ بعد أن خرجت من قطّارةِ الإيديولوجيا، بالانفجار عسكريًّا مع مطلع القرن العشرين. وأمّا نصرُها الأكبر فقد احتفت به مع عاصفة الانفعالات الأوروبيّة ونشوةِ الحرب في أوت/ أغسطس ١٩١٤.

من جرّاء طبيعتها التوليفيّة، لا تحتمل ذهنيّةُ النرجسيّة القوميّة إلاّ على مضَض أنْ يُهوّش المرءُ برمجيّتَها الذاتيّة. وهذا هو مردُّ حنَق البرجوازيّة والبرجوازيّة الصغرى اللّتيْن تنحبسان في الشوفينيّة والنخبويّة، واغتياظِهما من أصحاب الفكر المتروّي الذي كان يُزعم بأنّ له مفاعيل «تخريبيّة» و«هدّامة». لقد اعتنقت الإيديولوجيا البرجوازيّة في الدفاع عن سذاجاتها المصطَنعة ضدّ أشكال «التخريب»، موقفَ مناوَرةٍ حيث دخلت في صراع مع حركة التنوير التي كانت في السابق خاصّتَها. ذلك أنّه تحتّم أن تصير الأناةُ الكوسموبوليتيّةُ للتنوير ونُبلُه الكونيّ، شوكةً في الخاصرة بالنسبة إلى النرجسيّة السياسيّة للوطنيّين. لقد كان كتاب لوكاتش **تحطيم العقل** الذي يُستشهَد به في كثير من الأحيان ويتنزّل في الطور المتأخّر للفكر البرجوازيّ، متجذّراً بعمقٍ في الإثبات الذاتيّ النرجسيّ للأنا الطبقيّ البرجوازيّ ضدّ قوى إبطال الأوهام التي كان التفكُّر بالضرورةِ يجنّدها تعريةً له. على هذا النحو كان لا بدّ أن يفضي الأمر إلى تحالف بين التنوير والنزعات الاشتراكيّة التي فهمت في بادئ الأمر، كيف تتّقي العمى الذاتيّ الإراديَّ لذهنيةٍ تقوم على الهيمنة.

أمّا الاضطراب الرئيسيّ الأوّل للنزعة القوميّة فقد نشأ ولا يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك، عن الحركة السياسيّة [١٤٣] للـ«طبقة الرابعة»، أي **الحركة العمّاليّة**. مرّةً أخرى يظهر في هذه الحركة، أنا سياسيٌّ جديدٌ يريد أن يتكلّم، أنا لم يعد برجوازيًّا، ولكنّه مع ذلك يتكلّم في البداية ولوقت طويل، لغةً برجوازيّة. ذلك أنّ الاشتراكيّة لم تكن تحتاج في البداية وعلى الصعيد الإيديولوجيِّ، إلى سلاح «تختصّ به». كان بالإمكان أن تكتفي بأن تأخذ البرجوازيّةَ على علاّتها وحرْفيًّا: حرّية، عدالة، تضامن. ولم يتعيّن على الاشتراكيّة أن تقتدَّ سلاحها النقديَّ ضدّ الأيديولوجيا البرجوازيّةِ إلاّ حين تبيّنَ أنّ ذلك كلَّه ليس حرْفيًّا في حقيقة الأمر، وكانت في هذا الطور الأوّل من المواجهة، مضطرَّةً إلى مقابلةِ الأخلاق البرجوازيّة المزدوَجة بمثالات برجوازيّة. ولم يترقّ المذهب الاشتراكيُّ إلى منظورٍ ما بعد أخلاقيٍّ إلاّ مع نظريّةِ أشكال الوعي الطبقيّ.

من منظور أخلاقيٍّ كان الحقّ، كلّ الحقّ إلى جانب الحركة العمّاليّة الأولى،- ومن ثمّ كان تفوّقها الأخلاقيّ القديم. وقد دفعت قدُما المسارَ الذي كان قد بدأ مع الواقعيّة البرجوازيّة في العمل. ذلك أنّه يوجد وعيٌ بروليتاريٌّ بالعمل يتميّز بوضوح من الوعي البرجوازيّ. إذ فيه تلتمس تجرُبةٌ متجذّرةٌ في الواقع و«من الدَرك الأسفل»، التعبيرَ عن نفسها سياسيًّا: فالمرء يعمل ويكدح طيلة حياته ومع ذلك لا ينال شيئا؛ وفي غالب الأحيان لا يبقى ما يسدّ الرمق، في حين أنّ جملةَ الثروة الاجتماعيّة ما تنفكّ تزداد: والمرء يعاين ذلك في المعمار، وفي منظومة سكن الفئة المهيمِنة، وفي العمران، وفي المخزون العسكريّ، وفي استهلاك البذَخ عند الآخرين. أمّا العامل فلا سهمَ له في نموّ الثروة، على الرّغم من أنّه يُفني عمرَه كلّه

في إنتاجها. حالما يقول العامل أنا، يغدو من المحال أن تبقى الأمور على ما هي عليه لوقت طويل.

لذلك يبدأ تكوينُ الأنا السياسيّ البروليتاريّ ويتطوّر [١٤٤] بكيفيّة مغايرةٍ للتكوين البرجوازيّ والأرستقراطيّ. فأنا العامل لا يتغلغل في العالَم العموميّ لا بواسطة عظمة الهيمنة ولا بواسطة السيطرة الأخلاقيّة والثقافيّة. **إذ ليس لهذا الأنا إرادةُ قوّة نرجسيّة إبتدائيّة**. لقد فشلت كلّ الحركات العماليّة القديمة وكلّ الاشتراكيّات بسبب تغافلها عن هذا الشرط. في الأرستقراطيّة كانت إرادة القوّة الشيءَ نفسَه تقريباً على الصعيديْن السياسيّ والحيويّ؛ إذ أنّها متجذّرةٌ في البنية الاجتماعيّة، باعتبارها نرجسيّةَ منزلةٍ؛ وما هو في الأعلى يخبر نفسَه آليًّا بصفته الأفضلَ، وباعتباره تفوّقًا سياسيًّا ووجوديًّا. وأمّا في البرجوازيّة فقد صارت النرجسيّة الطبقيّة منقسمةً من حيث ترتبط من جانبٍ، بالجهد المبذول باستمرار في سبيل تحصيل حقّ الهيمنة الثقافيّة من خلال التوتّر الدائب للإبداع الثقافيّ والأخلاقيّ والاقتصاديّ، ومن حيث تفقد قيمتها من جانب آخر، بسبب النزعة القوميّة. في هذا السياق، ليست إرادة القوّة ضروريّةً بإطلاق بما هي إرادةُ حكم كما يتّضح ذلك من خلال خشية البرجوازيّة الألمانيّة من السياسة بشكل لافتٍ في القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ ذلك أنّ النرجسيّات البرجوازيّة يمكن أن تقتصر على إرادة الربح والنجاح و«الثقافة». وختاما، ليست إرادة القوّة ولا حتّى إرادة الحكم بالنسبة إلى أنا العامل، سوى دافع ثانويّ يتفعّل فيه الحساب أكثر من الأهواء.

إنّ للواقعيّة البروليتاريّة من البداية، بعديْن متناقضيْن. فالواقعيّة الأولى تقول: لكي تتحصّل على ما تستحقّ، عليك بأن تضرب إلى

ذلك؛ «لا الربّ ولا قيصر ولا القاضي» سيعطونك ما تحتاج إليه؛ ولن تخرج من البؤس إلاّ حين تستيقظ سياسيًّا وتأخذُ تشاركُ في لعبة السلطة،- هذا ما يقوله بوتييهْ في الأمميّة. أمّا الواقعيّة الثانية فتعلم أنّ السياسة [١٤٥] تعني الدعوةَ إلى التضحيَة؛ وأنّ السياسة تحدث على صعيد مرتفع حيث تكون مصالحي المباشرة عدما محضا، وحيث يعدُّ البشر كما يقول لينين، بالملايين. ومن ثمّ، يبقى قائما في الواقعيّة العمّاليّة، حذرٌ دفينٌ وضاربٌ في القِدم من السياسة السياسويّة. والجملة القائلة «إذا لم تشتغل بالسياسة، تشتغلُ بك السياسةُ»، الصياغة الأساسيّة في تسييس البروليتاريا، كان العمّال قد استوعبوها جيّدا، ولكنّ لها عندهم في نهاية المطاف، صدى كلبيّةٍ وعموميّةٍ من العموميّات التي تُصاغ بشكل مُحكَم. أنّ المرءَ هو الذي يدفع الثمنَ ويضحّي من أجل السياسة، فهذا ممّا يتعيّن ألاّ يقوله له أحدٌ. بل ثمّة على العكس من ذلك، رغبةٌ طفوليّةٌ تضربُ في القِدم وتستغرق في الواقعيّة، في أنّ السياسة بعامّة ستزول ذاتَ يومٍ، وأنّ المرءَ سيكفّ بضمير راضٍ، عن الانشغال بها. فعامّة الناس، وليس فقط العمّال بالدلالة الضيّقة للعبارة، يعرفون ذلك النزوع إلى احتقار كلّ سياسة. لذلك ترى في الواقعيّة الشعبيّة أنّ التندّر والتهكّم من الساسة بما في ذلك التندّر برموز وقادةِ الأحزاب العمّاليّة، يثيران الضحك كثيرا.

إنّ الوعي العمّاليَّ بمناهضته للسياسة، يعلم علم اليقين أنّ السياسة تقوم منذ أبد الآبدين، على علاقةِ إكراهٍ وزمٍّ تنشأ عن أشكال العوز والضيق ووضعيّاتِ الصراع. فالسياسة تنشأ عن جسم اجتماعيّ لا يمكن أنْ يرضي إلاّ أولئك الّذين يكونون قبْليًّا الرابحين، أعني النخبة، والأثرياء، والطموحين، والّذين يشعرون بأنّهم الأفضل في

السياسة. لذا، التشجيعُ الاشتراكيّ للعامل على الانخراط سياسيًّا يعني دوما لجما جزئيًّا للواقعيّة البروليتاريّة. أنْ يجرّب المرء «طوعا» تصارع الطبقات والأحزاب والكتل، سيكون حقّا ضربا من إلحاق الأذى بالنفس، وثمّة في غالب الأحيان شيء من هذا [١٤٦] في السياسة الاشتراكيّة من حيث ليست هي سوى تسوية لغويّة لنزعات قوميّة جديدة.

ههنا يكمن سببٌ من الأسباب الرئيسيّة لفشل البرمجة السياسيّة لأنا العامل بالدلالة التي يستخدمها الإيديولوجيّون، فشلا يتراءى تقريبا في أنحاء المعمورة كلّها. وبالطبع، حيثما غدت الحركة العمّاليّة قويّة، ناضلت من أجل الحصول على الزيادة في الأجور وعلى الضمانات الاجتماعيّة وعلى حظوظ أن يكون لها سهمٌ في نزْرٍ من توزيع الثروات. لكنْ، ما من إيديولوجيا أفلحت إلى الآن في أن تبعث فيها إرادةَ قوّة سياسيّة فعليّةً. ذلك أنّ الواقعيّة اللاسياسيّة ليس يمكن أن تُخدَع بسهولة. وأشكال التسييس الكبرى للجماهير تفترض إمّا حروبا، أو تعبئةً مسرحيّةً-فاشستيّة للجماهير الواسعة. إحدى العلامات على ذلك هو أنّ الناس لم ينفروا قطّ من السياسة في أيّ مكان من العالَم، مثلما نفروا منها في البلدان التي يُزعم أنّها اشتراكيّة حيث يفترَض أنّ الأنا العمّاليَّ يتبوّأ رسميًّا، سدّة الحكم. فهم يدركون إلى حدّ بعيدٍ، أنّ خطابةَ الحزب طاحونةُ صلواتٍ ومحاكاةٌ ساخرةٌ لما يريدون بالفعل،- الرفع قليلا من مستوى العيش والتخفيف من أسوإ ضغوطات العمل وبعض أشكال التحرير الاقتصاديّ. إنّ واحدة من أكبر مهازل التاريخ الحديث هي أنّه ما من بروليتاريّ غربيّ استطاع أن ينظّم حركةَ إضراب عامّ بشكل تلقائيٍّ ومضبوطٍ مثلما فعلت بولونيا الاشتراكيّة في ١٩٨٠ التي لا يعبّر

إضرابها تحديدا، عن إرادة قوّة، بل عن إرادة التقليص من الألم الذي تتسبّب فيه السلطة. إنّه الشطر التعليميُّ للواقعيّة البروليتاريّة-، إضرابٌ ضدّ السياسة السياسويّة، وضدّ إيديولوجيا التضحية إلى ما لا نهاية له.

وبالطبع، لهذا الشطر التعليميّ أسباقُه التاريخيّة. في سياق الحركة العمّاليّة للقرن التاسع عشر، يتنافس تيّاران ينطلقان من واقعيّتيْن للوعي البروليتاريّ متعارضتيْن: الماركسيّة و[١٤٧] الفوضويّة. أمّا الماركسيّة فتمهّد لاستراتيجيّة إرادةِ القوّة الاشتراكيّة الأكثر اتّساقاً بما هي إرادةُ حكم؛ بل إنّها تفكّر حتّى «في واجب القوّة» طالما أنّه واقعيٌّ أنْ نأخذ في الحسبان وجود الدول وسياسة الدولة. وأمّا الفوضويّة فتحاربُ على العكس من ذلك ومن البداية، الدولةَ والمكناتِ السياسيّةَ للسلطة بما هي كذلك. كان الخطّ الديمقراطيّ-الاشتراكيّ الذي سيصير بعد ذلك، الخطّ الشيوعيَّ، يعتقد بأنّ «انتزاع الخبز» (كروبتْكينْ) الذي كان يتحدّث عنه الفوضويُّون، لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى استقواء الدولة والمنظومة الاقتصاديّة. وكان يظنّ أنّ «المنتجين» لا يستطيعون أن يتقاسموا فيما بينهم الثروة الاجتماعيّة بواسطة الدولة إلاّ من حيث هم أسيادُ الدولة. أنّ هذا من المحتمل أن يفضي إلى استغلال العمّال بواسطة أعوان الدولة والعسكر، فهو ما لم يتوقّعه أيٌّ من المنظّرين والساسة الشيوعيّين الكبار بالقدر الكافي من الواقعيّة. وعلى العكس من ذلك، دافعت الفوضويّةُ عن حقّ الحاجة إلى مضادّة السياسة وفكرةِ تحديد المرء لمصيره بنفسه، وتلك الحاجة كما هذه الفكرة تناهضان كلتاهما بشكل راديكاليّ، التصوّر التالي: «يا إلهي، دولةٌ أخرى؛ مرّةً أخرى تقوم دولةٌ».

يمكن أن تُدرَس البرمجة المفرَطة للواقعيّة البروليتاريّة المرصودةُ لترسيخ «هويّة الحزب» منذ القرن التاسع عشر، كما لو كانت تخضع إلى آلة تقطير. في بادئ الأمر، يجد الأنا العمّاليّ في حدّ ذاته أشكال عوَز يمكن إثارتها سياسيًّا، من بين غيرها سوء التغذية، المطالبة بالعدل، الوعي بالتفاوت الاجتماعيّ، الحقّ في ثمرة عمله. عندئذ تُدمج هذه الحوافز الأساسيّة ضمن شتّى الاستراتيجيّات. والاستراتيجيّاتُ متنوّعةٌ لأنّها لا تنتُج عن الحوافز وحدها، بل أيضا عن السبيل التي نسلك لإشباع هذه المطلوبات. فالسبُل تتفرّع وتتشعّب [١٤٨] مع التشعّب الأساسيّ للواقعيّة البروليتاريّة. على هذا النحو عارضت نزعةُ خصْخَصة قويّةٌ النزوعَ إلى الوعي الطبقيّ؛ وعارض الميلُ إلى الاستراتيجيّة التي ضدّ الدولة الميلَ إلى الاستراتيجيّة ضمن الدولة؛ وعارضت طريقةٌ مضادّةٌ للبرلمانيّة النهج البرلمانيَّ؛ وعارضت فكرةُ التسيير الذاتيّ فكرةَ التمثيل السياسيّ، إلخ. أمّا الإِمّيَةُ اليوم فقائمةٌ بيْن الاشتراكيّة المتسلّطة والاشتراكيّة المتحرّرة. وفي مثل هذه المتقابلات تتجذّر أشكال انقسام الحركة العمّالية.

العلّةُ في الانقسام موضوعيّة. من يريد تنشئة الأنا البروليتاريّ قصد إنتاج هويّة الحزب، إنّما يغتصب جزءا من تجارب هذا الأنا الأساسيّة ومن دوافعه. وبالفعل، يتّسم الشقُّ الشيوعيّ للحركة العمّاليّة بسياسة كلبيّة للقادة حيث تشتغل القيادة مثلَ دماغ جديد يقتصر على مطالبة بقيّة أجهزة الحزب بالأداء الصارم، ويحاول في غالب الأحيان الانقلابَ على البرامج الأساسيّة لـ«دماغ القديم». - وفي المقابل، تكمن أشكال ضعف الفوضويّة في عدم القدرة على التنظيم الناجع للمصلحة الحيويّة للبروليتاريا التي تتراءى لها بكيفيّة

أفضل، ذلك أنّ التنظيم هو مجال الجناح المتسلّط. في سياق الأحوال القائمة، ولا سبيلَ تفضي إلى تفعيل فكرتيْ التسيير الذاتيّ والتزويد الذاتيّ، إلاّ بكيفيّة مشتّتة. وليس صدفةً أنّ الفوضويّة قد أثارت «روحَ التمرّد»[1] الذي من طراز البرجوازيّة الصغرى، بدلا من أن تُذكيَ غريزةَ مناهضة السياسة عند البروليتاريا التي كانت تريد مساعدتها على تحقيق العدالة.

ثمّة دوافع إلى الشقاق [١٤٩] خرّبت الحركةَ العمّالية بشكل نظاميّ. وبالطبع، لا تحذو أشكال الشقاق هذه حذو الانشقاق الأصليّ الذي أشرنا إليه وحسب، بل سرعان ما تتورّط في ديناميّة شِقاق عليا ذاتِ طبيعة تفكُّريّة. ذلك أنّه في ما أبعد من التكوين الذاتيّ للبرجوازيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكوُّن الأنا البروليتاريّ هو سيرورةٌ تحدث في مخبر الفضاء العموميّ. ههنا ما من سذاجة تكون في مأمن من التفكُّر. وعلى المدى الطويل، يغدو الكذب والخداعُ ممتنعيْن. ما كان قد صدق على النزعة القوميّة، يصدُق أكثرَ على الاشتراكيّة. فالمرء يرى كيفَ تتكوّن الاشتراكيّة، وحالما تأخذ في مزاولة السياسة بكثير من الأوهام، تقع في التناقض، وليس يتأتّى هذا البتّة من الخارج وحسب، بل بالأحرى من الداخل. إذ أنَّ كلَّ برمجة ذاتيّة تقوم على الاستبعاد والدغمائيّة والاكتفاء بالذات، يمكن ويجب أن تنحلّ وتزول. فلا تسلم من العقاب الحركةُ السياسيّة التي تتكلّم باسْم واقعيّةٍ وجوديّةٍ وعلمٍ بالمجتمع. حالما يهلّ جناحٌ من الحركة العمّاليّة يدّعي معرفة السياسة الصحيحة وممارستَها، **لا بدّ** أن يظهر جناحٌ معارضٌ ليناقضَه بدعوى

(١) بالإمكان أن ندرس تطوّر روح التمرّد ذاك على سبيل المثال، على مستوى الفوضويّة «الفردانيّة» التي تستلهم شترنرْ.

أنّه يعرف ذلك بكيفيّة أفضل. تلك هي تراجيديا الحركة الاشتراكيّةِ العمياءُ التي هي محضُ ميكانيكيّةٍ-تفكّريّة. لقد أحصى فرنرْ زونمبارتْ، عالم اقتصاد قوميّ برجوازيّ الذي خبا صيته، على الأقلّ مئةً وثلاثين صيغة مختلفة للاشتراكيّة، وبإمكان أيّ كاتب ساخر اليوم أن يواصل مطمئنّا، إحصاء صيغ أخرى. ذلك أنّ الشقاق هو ثمنُ التقدّم في التفكّر. فكلّ امرئ متيقّظٍ قليلا يتعرّف إلى أنّ أناءات الحزب إنّما تنُتجها القطّارةُ الدعائيّةُ ولا يمكن أن تتطابق مع واقعيّة القاعدة ولا مع أبسط شعور حيويٍّ أوّلانيّ. وإنّا لنرى ذلك بأمّ أعيُننا: ثمّة ههنا برامجُ بحثٍ عن سذاجات [١٥٠] يُفترَض فيها أن تتطابق فيما بينها. لكن، ليس يمكن لأيّ سياسة أن تقوم من جانبٍ، على النقد والعلم، وتراهنَ من جانبٍ آخرَ، على السذاجة والانصياع والتبعيّة. وبما أنّ كلّ اشتراكيّة تريد لنفسها أن تكون «رؤية علميّةً للعالَم»، فإنّها ما تنفكّ تبثّ سمومَها؛ ذلك أنّ بطنَها الواقعيَّ يتقيّأ الدغمائيّةَ التي تعطَى له علَفا دون سواها.

في نظر معظم الناس الذين يعيشون في عصرنا، غدت النقاشات داخل الدائرة الاشتراكيّة من خصومة مراجعة الاشتراكيّة القديمة إلى تكتّلات الأمميّات الثانية والثالثة والرابعة، غريبةً بقدر غرابة سجالات اللاهوتيّين في القرن السابع عشر حول تأويل العشاء الأخير للمسيح. فهم يرون فيها ما يجده المؤرّخ في بحث نزيه وموضوعيّ: أعني فشلَ تكوين أنا بروليتاريٍّ موحَّد وموجَّه نحو مصالحه الحيويّة.

إلى حدّ الآنّ كانت إرادة الحياة وإرادة القوّة تمليان حِسبتيْن مختلفتيْن. وفي حالة الأنا البروليتاريّ تحديدا كانت الأوهام أضعف من النزعات الواقعيّة. وكان مخطّطو الهويّة السياسيّة يتصارعون في ما بينهم من البداية فتورّطوا في شرائطهم المثقوبة. ذلك أنّ الأنا

الطبقيّ البروليتاريّ الموحَّد ليس واقعا، بل هو ميثةٌ. والمرء يتعرّف إلى ذلك بسهولة حين يعاين المبرمجين في عملهم العموميّ؛ فما يلبثون في وقت قصير وبصراحةٍ معهودة أن يسموّا أنفسهم بمروّجي الدعاية وعمَلة الإيديولوجيا.

ما حدّدَ من بين غيره، انهيارَ برمجيّات الهويّة الاشتراكيّة هو السذاجة السيكولوجيّة للمفهوم القديم للسياسة. ذلك أنّ الاستمتاع بالسياسة، أو مجرّد مشهَد التخفيف من الألم بواسطة السياسة، لم تفلح الاشتراكيّةُ وبخاصّة في البلدان الغربيّة، في إخراجهما بكيفيّة مقنعة. [١٥١] لقد بقيت سياستُها السيكولوجيّة في كلّ المواضع تقريبا، عند مستوى بدائيّ؛ فاسْتطاعت أن تجنّد الغضبَ والأمل والحنين والطموحَ، ولكنّها لم تجنّد العنصرَ الحاسمَ، أعنى لذّةَ أن يعتزّ المرء بكونه بروليتاريًّا. وهذا تحديدا ما لا يكون ممكنا البتّةَ طبقا للتصوّر الاشتراكيّ للبروليتاريّ، لأنّ كونَ المرء بروليتاريًّا إنّما يتحدّد سلبًا: ألاّ يمتلك شيئا آخر غير ذرّيته، وأن يُحرم من أفضل حظوظ الحياة وثرواتها. ومن ثمّ، لا تستتبُّ سبيلُ الأنا الإيجابيّ إلاّ بإبطال صفة البروليتاريّة. مع طُقس البروليتاريّ الثوريّ وحده الذي كان قد ازدهر بعيْد ثورة أكتوبر، كان ثمّة ما يُشبه النرجسيّة الطبقيّة **المباشرة**، التمجيدَ الذاتيَّ للبروليتاريّ الذي سرعان ما تعيّن أنْ يتبدّد من جرّاء طابعه المزعوم الذي يُرثى له. لكن، في النرجسيّة السياسيّة كما في النرجسيّة التي تختصّ بها الذات، إحساس المرء «بأنّه الأفضل» هو العنصر الفيصل. كذلك تجري الأمور مع النبلاء. ولكن هل بالإمكان القول إنّ الأمور تجري كذلك مع البروليتاريا؟

إنّ الأنا البروليتاريّ الذي يقتفي خطى الأنا البرجوازيِّ ويطالب بسهْمه من الإرث، يمتلك التجرُبة الطبقيّة لأولئك العمّال الّذين

أخذوا يتجاوزون خرَسَهم السياسيّ. فكلّ أنا يحتاجُ لكيْ يظهر ويلفت أنظار الجمهور، إلى نواةٍ صلبةٍ، وإلى اعتزاز بالأنا يعْضدُه عند الظهور على الملأ. لقد كانت أكبر جوْلات وصوْلات الشعب حين اكتشف بنفسه لغةَ حقوق الانسان، الحقوقَ التي تمفصلت منذ حروب المزارعين لعام ١٥٢٥ إلى المقاومة الروسيّة والبولونيّة اليوم، بصفتها حقوقَ المسيحيّين؛ وأمّا في التقاليد التي تتكلّم باسْم الثورة الأمريكيّة والثورة الفرنسيّة، فقد فُهمت هذه الحقوقُ على أنّها حقوق طبيعيّة مُدَنْيَنَة.

إنّ الشعور المتحمّس الذي ينتج عن مزيج التمرّد ومطلب الحريّة، بأنّ المرء هو **أيضا** بشرٌ وليس عبدا (ولا روبوتا)، [١٥٢] هو ما كان قد أعطى للحركة العمّاليّة الأولى قوّتَها الأخلاقيّة والنفسيّةَ والسياسيّةَ التي تعزّزت مع القمع أيضا. (لذلك وجدت الحركة العمّالية الاشتراكيّة منافسا في الحركة العمّاليّة المسيحيّة التي كان يحرّكها الدافعُ نفسه: شعور المرء بكونه بشرا ذا وزْنٍ سياسيّ وحقوقيٍّ، ولكن من دون العنصر الثوريّ ولا ريب). طالما أنّ بؤس البروليتاريا كان مُرعبا كما تبيّن ذلك وثائق القرن التاسع عشر، فإنّ اكتشاف الشعور بحقوق الانسان كان بالضرورة يقدّم للعامل نواةً سياسيةً للأنا. وهذا ما يُضفي على الاشتراكيّة الأوّلية الساذجة سحرَها الذي يبعث على الحنين، إنسانويّتَها السياسيّة التي تشي بالحماسة وتحمل طابعَ الحقيقة. لكنّ الخصومة حول التأويل الصحيح لحقوق الانسان قد أبطلت سحرَها. إذ بدأت في نهاية القرن التاسع عشر، حقبةُ الاستراتيجيّات والشقاقات والمراجعات والصراعات القائمة بين الإخوة. وأخذ الوعي بحقوق الانسان يتنسّل داخل دواليب منطق الحزب والصراع. ففقَد القدرة على الشعور

الرفيع بتماسك البروليتاريا أمام الملأ مذْ أخذت التيارّات الاشتراكيّةُ يطعنُ بعضُها على بعض.

قبل ذلك بوقت قصير كانت الاشتراكيّة الديمقراطيّةُ قد عملت في سياستها التكوينيّة، على تحفيز النرجسيّة الطبقيّة، من حيث أطلقت الشعار الرئيسَ: المعرفةُ قوّة وسلطان. ومن ثمّ تبدأ الدعوى في ثقافة طبقيّة مخصوصة تتجذّر في معرفة أنّه من المحال قيام دولة اشتراكيّة من دون إبداع تختصّ به الطبقة ومن دون «أخلاق» متفوّقة وتكوينٍ بعينه. «المعرفة سلطانٌ»- هذه القضيّة يمكن أن تعني أيضا أنّ الاشتراكيّة قد انتهت إلى استشعار سرّ الترابط بين المتعة الثقافيّة النرجسيّة [١٥٣] والسلطة السياسيّة. «ليس يكفي المرءَ أن يكون فقيرا، ليغدو عظيما وذا بصيرة» (إ. كيستنرْ، **فابيان**، ١٩٣١).

مع ذروة الحركة العمّاليّة فاقَ الوعيَ بحقوق الانسان الافتخارُ البروليتاريُّ بالإنجازات الذي كان والحقّ يُقال، مرتبطا بالعمل والمثابرة وقوّة الطبقة. وكانت معرفةُ هذه الحركة بقوّتها قد بلغت أوجَها مع الجملة التي تقول: «تتوقّف جميع الدواليب عن الاشتغال إذا شاءت سواعدُنا العتيّةُ ذلك». وفي الانفعالات التي كان يثيرها الاضراب العامُّ كان يوجد شيءٌ من هذا التمجيد لقوّة الطبقة وللسيطرة على الإنتاج، ولكن شريطةَ أن تكون البروليتاريا متّحدةً وهذا مما لم يكد يتحقّق في يوم من الأيّام. ذلك أنّ هذه الوحدة قد تصدّعت من حيث لم يكن من الممكن قطّ عند البروليتاريا، أن تتطابق مصالح الحياة مع المصالح السياسيّة. ولكن حتّى القوّة الكامنة للإضراب العامّ وقوّة الوعي بالعمل لم تكونا كافيتيْن لأن يستقرّ على الدوام شعورٌ رفيعٌ بالانتماء إلى طبقة البروليتاريا. إذ أنّ رماديَّ الحياة اليوميّة يكون أقوى من التعليم السياسيّ في أثناء الحقب

الدراميّة لتاريخ الطبقات. وختاما، الوعي بالسلطة وبالعمل ليس يمكن لوحده أن يكون حمّالا لأيّ نخوةٍ ثقافيّةٍ تتجدّد باستمرار.

إنّ قابليّة تجدّد مشاعر النخوة والاعتزاز تقوم على قدرة طبقةٍ مّا الخلاّقة ثقافيّا ووجوديّا. أمّا مجرّد السلطة فتصير في نهاية المطاف وبحدّ ذاتها، مُمِلّة. حيثما تُختزل متعةُ السياسة في طموح المهيمنين، تغدو المقاومة الحيوية للجماهير على المدى الطويل، حتميّة. لكن ثمّة ههنا أيضا بدايةُ شعور موضوعيّ للبروليتاريا بالدونيّة. ذلك أنّ العمل المأجور يُنتج قيمة مجرَّدة. فهو نتّاج من دون أن يكون خلاّقا. وحماقةُ العمل الصناعيّ ترفع جدارا لا منفذ منه إلى حين إشعار آخرَ، ضدّ نرجسيّة طبقيّة حقيقيّةٍ للبروليتاريا. غير أنّه في سياق هذه النرجسيّة وحدها يمكن [١٥٤] أن تنشأ الهيمنةُ الثقافيّةُ للبشر الّذين يُنتجون. وفي المقابل، ليس بمقدور منظومة ثقافيّة تقوم على إيديولوجيا ابتدائيّة للعمل، أنْ تحصّل الإرثَ القيّمَ للثقافة الأرستقراطيّة والبرجوازيّة، أعني المتعة السياسيّة لحياة خلاّقة. لقد عزّز النمط الاشتراكيّ للإرث النواقص القديمة وقلّص الامتيازات القديمة. في حضارة ما يستحقّ أن يسْمى بـ«الحياة الكريمة»، أن يرث المرء من الأرستقراطيّة والبرجوازيّة هو بالضرورة تجنّبُ نواقص السابقين وتملّكُ نقاط قوّتهم. وإلاّ فلا طائل من ذلك.

لن أسهبَ في وصف كيف أنّ الباطن يتأسّس في مجالات أخرى من مثل الإيروسيّة والاتيقا والاستطيقا، بالكيفيّة نفسها التي عملتُ على فسْرها باخْتصار في ما يتعلّق بمفارقات الباطن في النرجسيّات الطبقيّة. في الحالات كلّها ستكون خطاطةُ النقد هي هي: تفحّصٌ للبرمجيّات الجماعيّة وللبرمجيّات الذاتيّة. أمّا الترويض الثقافيّ

والاجتماعيّ للجنسيْن فهو اليوم موضوع يجري على كافّة الألسن. عند الّذين ينتمون إلى ثقافات أقلّ تطوّرا، يمكن أن تفتُننا ذكورةٌ وأنوثةٌ ساذجتان؛ وأمّا في سياقنا نحن، فالمرء يصطدم بعامل «البلادة» في مثل أشكال ذلك الترويض. ومن الممكن أن نطالب اليوم كلّ امرئ بأن يعرف أنّ الذكورة والأنوثة تُشكّلان ضمن مسارات الترويض الذاتيّ الاجتماعيّة التي تمتدّ على فترات طويلة، تماما مثل أشكال الوعي الطبقيّ وأخلاقيّات المهَن والطبائع وتوجّهات الذوق. فكلّ إنسان يمرّ بسنوات تعليمٍ للباطن، وكلّ مولود جديد يمرّ بسنوات تعليم للجنسانيّة. بعد ذلك بوقت طويل، يكتشف الرجل والمرأة تلقائيّةً تشكّلت على هذا النحو أو ذاك: أحبّ هذه المرأة؛ هذا الرجل لا يعجبني؛ إنّها غرائزي؛ هذا [١٥٥] يُثيرني؛ تلك هي رغباتي؛ إلى هذا الحدّ يمكن أن أُشبعَها. فالنظرة الأولى التي نلقي على تجاربنا تقول لنا مَن نكون. أمّا النظرة الثانيةُ فستوضّح لنا أنّ في كلّ كائنٍ-كذلك ثمّة تنشئة وتربية. وما كان يبدو على أنه طبيعةٌ، إنّما يتبيّن إذا نظرنا فيه عن كثب، أنّه تقنين. لمَ هذا هامّ؟ هو كذلك فعلا لأنّ مَن يستفيد من برمجيّته وبرمجيّةِ الآخرين لا يشعر بالطبع بأنّه مدفوع إلى التفكّر. ولكن مَن يشكو مساوئ ذلك سيرفض في المستقبل التضحياتِ التي تقوم على مجرّد ترويض على اللاحرّية. فالكائن المحروم له دوافع مباشرة لإعمال الفكر. ويمكن القول إنّ الضيق **العامّ** في العلاقة بين الجنسيْن أفضى اليوم عند الجنسيْن كليهما، إلى تعزيز الميل إلى التفكّر في علل العلاقات المستشْكِلة. حيثما نقبل بـ«طرح» المشاكل، نرى الجانبيْن يُعملان الفكر.

وماذا بعد إعمال الفكر؟ لست أعرف أحدا سيكون بلغ مرحلة «ما بعد إعمال الفكر». ذلك أنّ عمل «التفكّر» لم يحصل أن أنجِز

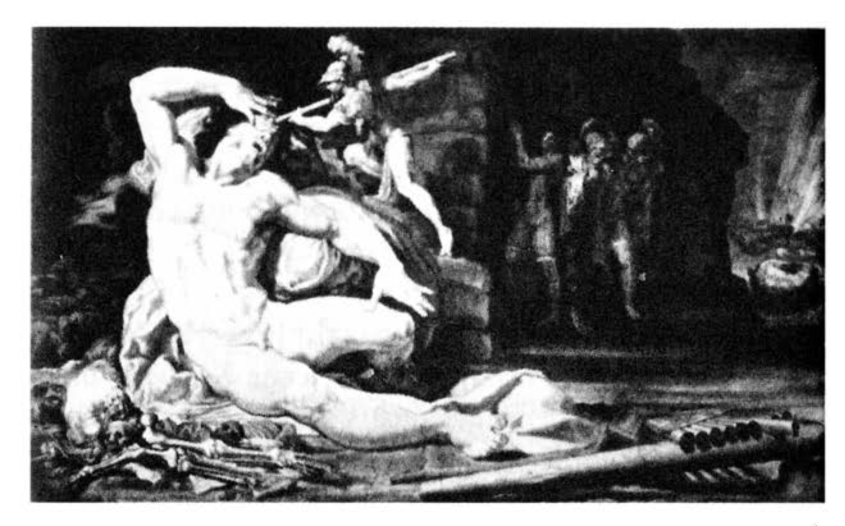
بالتمام في يوم مّا. فهو يشبه اللانهائيَّ، ولكنّي أظنّ ولا ريب أنّه «لانهائيٌّ جميلٌ» يدلّ على النماء والنضج. في آلاف الأشياء ثمّة ما يحدو بالبشر إلى أن يتعلّموا معرفةَ أنفُسِهم بكيفيّة أفضل. أيّا كان ما يمكن أن نكون في السرّاء والضرّاء، نحنُ في بادئ الأمر وبالطبع، «بلهاء الأسرة» بالمعنى الأوسع: بشر مؤدَّبون. في نهاية المطاف، يتعلّق التنويرُ ببلاهة الأنا. وإنّه لمن العسير تفكيكُ الآليّات الباطنة وحلُّها؛ إذ يتعيّن على المرء أن يبذل مجهودا يُعيي للنفاذ إلى اللاوعي. وختاما، سيكون من الضروريّ أن يعمل المرء على الاستيعاء لمكافحة الميل إلى الانغماس في أشكال لاوعي جديدة وفي آليّات جديدة [١٥٦] وفي هويّات عمياء. ذلك أنّ الحياةَ حتّى وإن كانت تبحث عن أشكال استقرار جديدة بواسطة الانقلابات ولحظات اليقظة، إنّما تنزع إلى العطالة. لذلك يمكن أن ينشأ انطباعُ أنّ تاريخ الفكر هو مجرّد رقصة للإيديولوجيّات، وليس الخروجَ المهيّأَ نظاميّا للثقافات الانسانيّة من سفهها ومن عماها. في ظلال «ما بعد التنوير» تتأرجح بلاهةُ الأناوات بين مواقع أكثر مكرا وتعذيبا، – ضمن لاوعي واعٍ، وهويّاتٍ دفاعيّة.

يبدو الولَعُ بـ«الهويّة» على أنّه أعمق البرمجيّات اللاواعية، ولعا يتخفّى في الاعماق حدَّ أنهه يتهرّب لوقت طويل، حتّى من التفكّر اليقِظ. بكيفيّة مّا ثمّة «أحدُهم» شكليٌّ مبرمَج فينا بصفته حمّالا لهويّات اجتماعيّة. وهو يضمن في المواضع جميعا أوليّةَ ما هو أجنبيّ على ما هو خاصّ بي؛ وحيث كنت أبدو على أنّي أنا، يكون الآخرون قد سبقوني إلى هناك ليجعلوني آليًّا بواسطة الجمْعَنة. فالتجرُبة الحقيقيّة لأنفسنا في سياق منكوريّةٍ أصليّة، إنّما تبقى مقبورةً في هذا العالَم، تحت الطابو والذعر. لكن في الأساس، ولا حياةَ

لها اسم. فمنكوريّتُنا الواعية بذاتها فينا التي لا يطلق عليها اسم ولا تكون لها هويّةٌ إلاّ مع «الولادة الاجتماعيّة»، هي التي تبقى المصدر الحيَّ للحرّية. إنّها المنكوريّةُ الحيّةُ هي التي على الرغم من شناعات الجمْعنة، تذّكّر فردوْسَ الطاقات من وراء الشخصيّات. وأمّا أسُّها الحيُّ فهو الجسدُ المحبوُّ بحضور الفكر والروح الذي ينبغي أن نسمّيه «يسْبادي»، لا «نوبادي»، والذي بمقدوره في أثناء مسار الفرْدنة، أن ينبسطَ ويتطوّر من «النرجسيّة» التفكُّريّة إلى «الاكتشاف» التفكّريِّ «للذات ضمن كلِّ العالَم». وإليه [١٥٧] ينتهي التنوير الأخير بصفته نقدا للظاهر الخاصّ والأنانيّ. لكن، إذا كانت حدَّ الآن، بعض الغزوات الصوفيّة لمناطق الخواء القبْفرديِّ تلك حكرا على أقليّاتٍ متفكّرة، فإنّه ثمّة اليومَ أسباب وجيهةٌ لنأمل في أن تعثُر أيضا على مثل ذلك التنوير، أغلبيّاتٌ في عالمنا الممزَّق بهويّات متصارعة.

وليس نادرا أن يكون من الضروريّ في سياق المصلحة المحض في البقاء، أن يقدر المرء على أن يكون غفلا نكرةً. و**الأوديسة** تعلم ذلك جيّدا في أحد أعظم مواضعها وأعجبها. في اللحظة الحاسمة من تجرُبة تيهِهِ وبعد أن فرّ من كهف سيكلوبْ، نرى أوليس البطل اليونانيّ المحبوَّ بحضور البديهة، يصرخ مفقوءَ العينين، في وجه هذا الأخير: إنّه الغفل هو الذي فقأ عينيك. كذلك يتغلّب المرءُ على العوَر والهويّة. بهذه الصرخة يبلغ أوليسْ العالِمُ بأسرار المحافظة على البقاء، قمّةَ الفطنة وحضور الفكر. فيغادر دائرةَ السببيّات الأخلاقيّة البدائيّة، [١٥٨] وفخَّ الانتقام. ومذّاكَ يكون في مأمن من «غيْرة الآلهة». فالآلهة تستهزأ من سيكلوبْ إذ حثّها على أن تنتقم له. ممَّن؟ من النكرة الغُفْل؟

تلك كانت وستبقى يوطوبيا الحياة الواعية في عالَم يمكن لكلّ



بلِّيغرينو تبيالدي، بوليفومْ، حواليْ ١٥٥٥.

امرئ أن ينتحل حقَّ أن يكون أوليسْ وأن يترك مجالا للنكرة الغُفل ليحيا على الرغم من التاريخ والسياسة والمدنيّةِ وكينونة الأفراد الأعيان. فلا بدّ للنكرةِ في شكل جسده الحقّ، أنْ يخوض غمار التيه في حياته الذي لا يُعفيه من شيء. فالمرء المحبوّ بحضور البديهة يكتشف من جديد إذْ يكون مهدّدا بخطر مّا، كونَه نكرةً غُفلا. بين قطبيْ النكرةِ والفرد العَلَم تنشأ توتّراتُ مغامرات الحياة الواعية وصروفُها. في هذي الحياة تنتسخُ نهائيّا أوهامُ الأنا. ولذلك، أوليسْ وليس هملتْ، هو الأب الحقيقيُّ لشكل الفهم الحديث الذي لا ينقطع.

[١٥٩]

٤. ما بعد التعْرية:
دغَشٌّ كلبيّ؛
خطاطاتٌ للإنكار الذاتيِّ لأخلاق التنوير

«أَوَ لا تزال هنا! كلاّ. هذا غير مسموع منك وإذن فلتغربْ عن وجهي! إنّنا في عصر التنوير قبل كلّ شيء. وهذه الطبقة الشيطانية الحقيرة لا تبالي بالقواعد. نحن عقلاء بقدر معتبر، ومع ذلك لا تزال الاشباح تعود من تيغل».

غوته، **فاوسْت I**، ليلةُ فالْبورغيس.

«تساءل فبيان: إنّي مشاهد. فهل هذا لا شيء؟
وهل هذا يساعد أيًّا كان؟
ومن يا ترى ينبغي أن نساعد؟»

إريشْ كيستنرْ، ١٩٣١

«ذلك أنّهم يعرفون ما يفعلون»

إرنستْ أوتْفالدْ، ١٩٣١.

لقد صنعت هذه الحمَلات الثمانيةُ للتنوير التفكُّريِّ، التاريخَ من حيث وقعُها المزعزِعُ وأشكال الطعن عليها، مثلها مثلَ الأشكال الكبرى للتقدّم العلميّ والتقنيّ التي انضافت إليها منذ مئتيْن وخمسين

عاما، ثورةٌ صناعيّةٌ وثقافيّةٌ دائمة. وكما قلب العُمران والمكْنَنةُ والكهْربةُ والمعلوماتيّةُ حياةَ المجتمعات رأسا على عقب، قلبَ عملُ التفكّر والنقدِ بنيةَ الوعْيات رأسا على عقبٍ وفرَض عليها تقويما ديناميًّا جديدا. [١٦٠] «لم يعدْ أيّ شيء ثابتا». لقد خلق عملُ التفكّر والنقد هذا حقلا فكريّا ونفسيّا معروكًا لم يعد فيه من الممكن أن تبقى الأشكال القديمة للسُنَن والهويّة والطابَع، قائمةً. وأمّا مفاعيله فتتكتّل لتكوّنَ مركَّبَ حداثةٍ حيث تعلَم الحياةُ أنّها متروكةٌ لأزمة بلا انفصال.

I. تنويرٌ يحول دونَ التنوير

من الآكَد أنّ التنوير قد نجح نجاحا باهرا. وترسانتُه تحتوي الآن على أسلحةِ نقدٍ هي أهْبتُه؛ إلاّ أنّ مَن يريد معاينتَها منفصلةً، فإنّما يظنّ بالضرورة أنّ حزبا مسلّحا بمثل تلك الأسلحة سينتصر لا محالة في «معركة الآراء». لكن، ما مِن حزبٍ بمقدوره أن يدّعي احتيازَ تلك الأسلحة. فليس للنقد حمّالٌ أوحد، بل هو يتشذّر إلى زمرةٍ من المدارس والطوائف والتيّارات والحركات الطلائعيّة. ذلك أنّه في الأساس، لا توجد «حركةٌ» تنويريّةٌ موحَّدة ومتواطئة. ومن قوام جدليّة التنوير عدمُ قدرته الدائمة على أن يكوّن جبْهة متكتّلةً؛ بل بالأحرى، سرعان ما تطوّر التنوير ليصير إن جازت العبارة، عدوَّ نفسه.

وكما يبيّن التأمّل التمهيديُّ الثاني، ينكسر التنوير من جرّاء مقاومة القوى المضادّة (هيمنة، تقاليد، ابتسارات). وبما أنّ المعرفة سلطةٌ، فلا بدّ لكلّ هيمنة تُحدثها «معرفةٌ أخرى»، أن تعمل على البقاء في المركز. لكن، ليست كلّ سلطة هي المركز الصحيح لكلّ

معرفة. فالمعرفة التفكّريّةُ لا تقبل الانفصال عن موضوعها. مذّاك، لا تبقى للهيمنات إلاّ وسيلة وَحدةٌ: فصْل الذوات التي تتوفّر على سلطة مضادّةٍ ممكنة عن [١٦١] وسائل تفكّرها الذاتيّ. ههنا تكمن علّةُ التاريخ السحيق لـ«عنف ضدّ الأفكار»؛ وهذا العنف لا يكون ضدّ الأشخاص ولا ضدّ الأشياء بالدلالة المبتذلة للمفردة؛ إنّه عنف ضدّ التجرُبة الذاتيّة والتعبير الذاتيّ للأشخاص الّذين يخاطرون بتعلّم ما لا ينبغي أن يعرفوا. وتاريخ **الرقابة** يتلخّص في هذه الجملة الأخيرة. إذ هو تاريخُ السياسة المعارضة لإعمال الفكر. فلحظةَ يصير البشرُ على قدر من النضج يسمح لهم بمعرفة الحقيقة عن أنفسهم وعن أحوالهم الاجتماعيّة، لم يتوان أصحاب السلطة قطُّ على تهشيم المرايا التي يتعرّف فيها البشر على ما يكونون وعلى ما يحدث لهم.

مهما بدت مجرّد وسائل العقل عاجزةً، فإنّه بشيء من المكر، لا مناص من التنوير مثل النور الذي أعطاه اسمَه في سياق تقليد هو حقّا صوفيّ: **الأنوار**، الإشراق النورانيّ. بيد أنّ النور لا يستطيع أن يشعّ إلاّ حيث تعطّل العراقيل والحواجز الشعاعَ. كذلك يجري الأمر بالنسبة إلى التنوير في المقام الأوّل مجرى إضاءة الأنوار، ثمّ إزاحة العوائق من الطريق التي تمنع انتشار النور. فالنور «في ذاته» ليس يمكن أن يكون له أعداء. إذ أنّه يُعتبَر بحدّ ذاته طاقةً تُنير في سلام. في وضح النهار ترى السطوح المُنارَة تعكس النور. أمّا السؤال فسيكون كالتالي: هل هذه السطوح العاكسة هي بالفعل، الهدف الأخير للإنارة، أم أنّ هذه السطوح تنزاح لتتوسّطَ مصدرَ التنوير والمتلقّين الحقيقيّين؟ في لغةِ ماسونيّي القرن الثامن عشر، كانت تُطلق على العوائق التي كانت تحجب النور أو تعطّله، ثلاثةُ أسماء: خرافة، خطأ، جهالة. وكانت تسمّى أيضا «المسوخات» الثلاثة.



«هذا ما منعوه عنّي... هؤلاء الجهلة !»

كانت هذه المسوخاتُ سلطاتٍ فعليّةً كان لا بدّ للمرء أن يأخذها في الحُسبان، وكان التنوير قد ضربَ إلى إثارتها ومجاوزتها. [١٦٢] فظهر التنويريّون الأوائل في سياق مدٍّ ساذج وباسم المعركة من أجل الأنوار، ليواجهوا تلك القوى ويطالبوا بسبيل حرّة.

لكنّ «المسوخ الرابع»، العدوّ اللدود الذي تصعب هزيمته، لم يظهر بالوضوح الكافي للعيان. لقد هاجموا الأقوياءَ، ولكن لم يهاجموا معرفتهم. وكثيرا ما غفلوا عن دراسة معرفة الأقوياء التي احتازتها الهيمناتُ دراسة نظاميّةً، معرفةً تقوم دوما على بنية معرفةٍ مزدوجة: إحداها في قواعد فنّ السلطة والأخرى في معايير الوعي العامّ.

إنّ وعي الأسياد هو ذلك «السطح العاكس» الذي يحسم مسار توسّع التنوير. وفي الحقيقة، التنوير هو الذي يدفع أوّلا، السلطةَ إلى «التفكّر والانعكاس». هي تنعكس [١٦٣] بدلالتيْ المفردة، أعني من حيث تتفكّر ذاتَها، ومن حيث تكسر الضوء وتعكسه.

حين لا يكون الأسياد متعجرفين «وحسب»، يتعيّن عليهم أن يتعلّموا كيف يتوسّطون التنويرَ ومتلقّيه قصدَ منع توسّع معرفةِ سطلةٍ جديدةٍ ونشأة موضوع جديد لمعرفة السلطة. إذ لا بدّ للدولة أن تعرف الحقيقة من قبل أن يكون بإمكانها أن تفرض عليها الرقابة. وتراجيديا الديمقراطيّة الاشتراكيّة القديمة إنّما تكمن في كونها قد اقتصرت عن وعيٍ، على التعرّف إلى بعض دلالاتٍ من مئة دلالةٍ لعبارة «المعرفة سلطةٌ». فأصابها جهلٌ مُزمنٌ بأيّ معرفةٍ تهب بالفعل، السلطةَ، وأيّ ضرب من السلطة نحتازُ ونكونُ لنحصّل معرفةً توسِّع السلطة.

لقد أعمل المحافظون والملَكيّون الفرنسيّون في القرنيْن التاسع عشر والعشرين، النظر بكثير من الاضطغان، في كيف كان يمكن أن «نتحاشى» ثورةَ ١٧٨٩. ومع ذلك، لهذه الثرثرة الرجعيّة جانبٌ هامّ: أعني أنّ النزعة المحافظة الملَكيّة تبلغ ههنا عصَب سياسةِ هيمنةٍ مدروسةٍ بكيفيّة كلبيّة. والاستدلال هنا بسيط جدّا: لو كانت الملَكيّة استنفدت بالتمام جميع طاقاتها في الإصلاح؛ ولو كانت تعلّمت التعامل بمرونة مع وقائع المنظومة الاقتصاديّة للبرجوازيّة؛ ولو كانت بَنتْ سياستها الماليّة على الاقتصاد الجديد، إلخ- لربّما لم تكن الأمور لتؤول إلى ما آلت إليه. ينبغي للملَكيّين إذا كانوا أذكياء، أن يسلّموا قبْل غيرهم، بأنّ لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر هما المسؤولان من بين غيرهما، عن الكارثة التي حلّت بسبب أخطائهما وعدم كفاءتهما السياسيّة. ولكنّهم مع ذلك لا يتخلّون البتّة

عن فكرةِ الملَكيّة بما هي كذلك، لأنّهم يأخذون في الحُسبان وهم على حقّ، إمكانيّة «استبداد قادر على التعلّم». [١٦٤] لقد كان الرأسِ الفارغ سياسيّا في فرنسا القرن الثامن عشر، متساهلا مع واقعة أنّ معرفة السلطة خلقت لنفسها مركزا خارجا عن الملَكيّة.

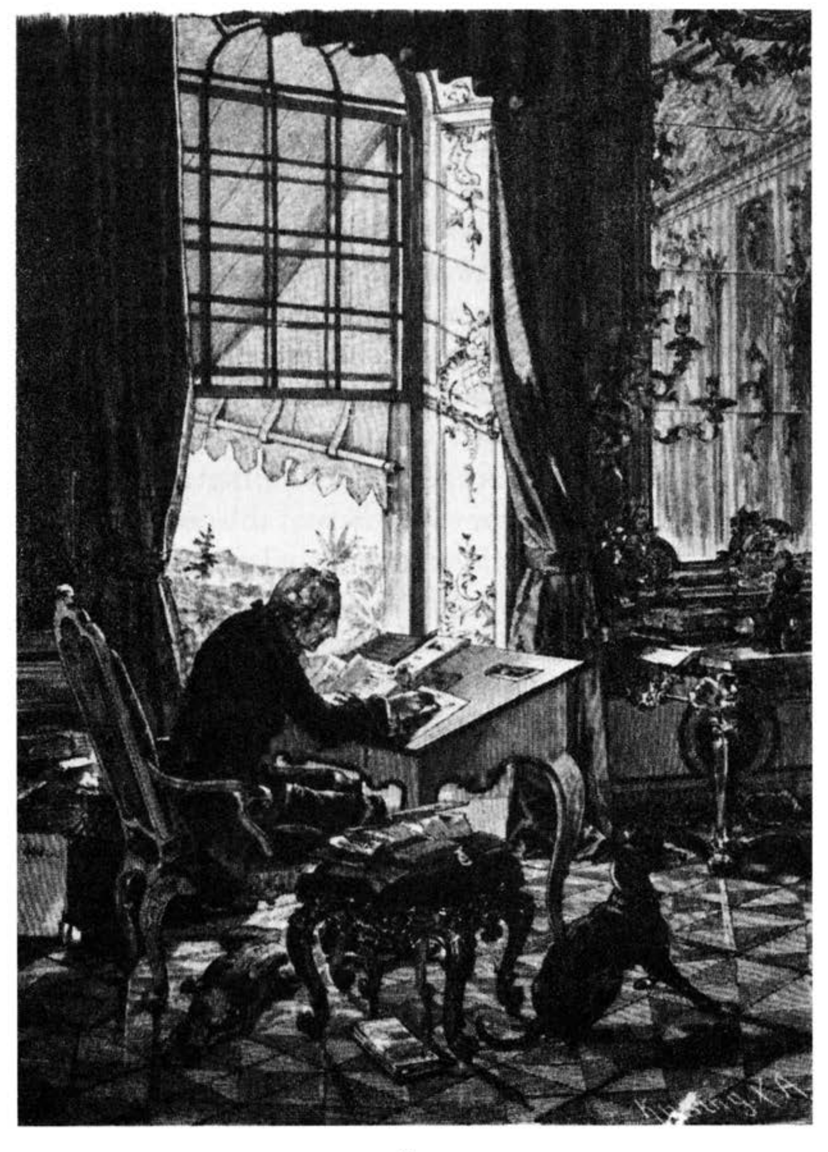
إذا نظرنا في الأمر عن كثب، بان أنّ سلسلة الأحداث الثوريّة بالدلالة الحقيقيّة للمفردة، تبدأ مع مشهد مثير ومرعب: عملت السلطةُ المهيمنةُ في آخر لحظة، على الاستيلاء على مشكلِ ما عرفه الشعب كي تمسك من جديد بزمام الأمور الذي كان قد فلت من قبضتها. ذلك هو معنى «كراريس الشكاوى» الشهيرة التي كان يُفترَض قبيْل الثورة، أن تحرّرها بأمر ملكيّ، كلُّ الجماعات المحليّة والمدن حتّى النائية منها، لكي يعلم كلّ من في البلاط وفي أعلى مستوى ما هي بالفعل أشكالُ بؤس الشعب وفي ماذا يرغب. لقد اعترفت الملكيّة بحاجتها إلى التعلّم في سياق حركةِ تواضعٍ بطريرْكيٍّ وفي حين كان الشعب يؤدّى دورَه تحدوه الآمالُ الكبيرة وبقلبٍ سياسيّ-إيروسيّ خفّاق. ومن ثمّ أذعنت الملكيّةُ وفُهم عنها أنّها أقرّت العزمَ مذّاكَ على أن تصير أيضا مركزَ تلك المعرفة وتلك الحاجات السياسيّة التي تساهلت لوقت طويل، مع ظهورها المنفصل في مركز ثوريّ. لكن بذلك تحديدا، كان العرش الملكيُّ قد فسح المجال لسببيّة ثوريّةٍ لم يعد زخمُها يجد في المنظومة القائمة ما يصدُّه في الإبّان.

في الملَكيّات الأوروبيّة الكبرى للقرن الثامن عشر، كان قد استتبَّ أسلوبُ حكم من جنس مغاير، هو «تنويرٌ بطريرْكيّ». ذلك أنّ ملَكيّاتِ بروسيا والنمسا وروسيا كانت تضّم قادةً وشخصيّاتٍ مرموقةً كانت ترغب في التعلّم. بهذا المعنى نتكلّم عن تنوير بيترين وفريدريك وجوزيفين، والحال أنّه من الممتنع أن نتحدّث عن تنوير

لويس. [١٦٥] كان قد تحقّق في بلدان «الاستبداد المستنير» «من علٍ»، تخطيطٌ شبْهُ محافظ للتقدّم، تخطيطاً نشأ عنه في نهاية المطاف، الدافع إلى الأفكار الحديثة في التخطيط التي تعمل على الجمع في كلّ المواقع، بين قصارى الاستقرار الاجتماعيّ وقصارى توسّع السلطة والإنتاج. حتّى المنظومات «الاشتراكيّة» الراهنة تشتغل بالتمام على منوال الإطلاقويّة المستنيرة التي بات يُطلق عليها في الأثناء اسم «المركزيّة الديمقراطيّة» أو «ديكتاتوريّة البروليتاريا»، أو ما شابه من الأسماء المفخَّمة.

وللمثال الألمانيّ في هذا المجال، شهرةٌ مشبوهة. وعلى كلّ حال، التنوير الألمانيُّ لا يمثّله لِسّنغْ وكنْط وحسب، بل أيضا فريدريك الثاني في بروسيا الذي يجب أن يعَدَّ من الرؤوس المفكِّرة لعصره. حين كان أميرا، كان بعدُ رجَل قرْن التنوير، وقد رفض إذ صنّف كتابا في **ماكيافللّي مضادًّا**، تقنيةَ الهيمنة التي تستلهم بشكل صريح، الكلبيّةَ في فنّ السياسة القديم؛ وحين أصبح ملِكا، تعيّن عليه بصفته كذلك، أن يصير التجسيدَ الأكثر تفكُّريّةً للعرفة المهيمِنة الحديثة. وفي فلسفته السياسيّة خِيطت الثيابُ الجديدة للسلطة وشُكّل فنُّ القمع طبقا لروح العصر[١]. أمّا الكلبيّة الجديدة لفريدريك فقد بقيتْ مخفيّةً بنزعة سوْداويّةٍ لأنّه كان ينزع إلى نزاهة شخصيّة من حيث كان يعمل من باب الاقتداء بنفسه، على تطبيق سياسة بروسيّة تزهّديّةٍ تقوم على الطاعة والامتثال. في اتّساقٍ شكليٍّ وهو أيضا في شطر

(١) «إنّه لجَهد لا طائل منه أن نرغب في تنوير الانسانيّة. وعلى المرء أن يكتفي بأن يكون لنفسه، حكيما إذا كان بمقدوره ذلك، وأمّا الغوغاء فلتُترك للتضليل والزلَل، وألاّ نطمع معها إلاّ في منعها من الجرائم التي تقوّض النظامَ الاجتماعيّ» (فريدريك الثاني، ملك بروسيا، من رسالة إلى دالمبير، ١٧٧٠.)



فريدريك الثاني في مكتب عمله، صحبةَ كلابه.

منه، وجوديّ، طبّق فريدريك الثاني فكرةَ خدمة العرْش، من حيث كان يوصّف الملِك بأنّه [١٦٦] «الخادم الأوّل للدولة». ههنا يبدأ إبطال الصفة الشخصيّة عن السلطة، ليزدهر مع البيروقراطيّة البرجوازيّة.

مع كآبة فريديك الثاني السوداويّة يتبيّن أنّه [١٦٧] لا بدّ أن تظهر في الاستبداد المستنير، نبرةٌ تراجيديّةٌ معيَّنة كانت فضلا عن ذلك، تمنح هويّةً عاطفيّة سرّية لكثير من المعجبين ببروسيا؛ ومنها ما زال يتغذّى الحنينُ الراهن إلى بروسيا، إلى ذلك الافراط في رومنطيقيّة الموظَّفين الاشتراكيّة-الليبراليّة. فالتنوير الألمانيّ يشعر أكثر من غيره، بذلك التمزّق الفصاميّ القائم فيه؛ إذ أنّه يعلم أشياء لا يجوز له أن يعيشها؛ وهو حمّال لمعرفة ليس بالإمكان أن يكون موضوعَها الفعليَّ. ومن ثمّ، يستوعب التنويرُ معارف ليحولَ دون أنْ تؤول إلى الأناءات التي ستفعل بالضرورة طبقا لها لو كانت تمتلكها. لقد أخذ الخيط الأحمر للتاريخ الألمانيّ المحدَث، ينبسط ضمن تلك السوداويّة الفصاميّة- تثبيط همّة التنوير البرجوازيّ بواسطة هيمنة ذكيّة.

كان أوتّو فون بيسمارك يشكّل القوّة الكلبيّة الكبيرة الثانية في الحداثة الألمانيّة، بيسمارك رمز القمع الذي ارتقى إلى ذروة التفكير. حين أخرج في ١٨٧١ «الأمّة المتأخّرة» كان في الآن نفسه، هو الذي عمل على تأخير ساعة السياسة الداخليّة لهذه الأمّة، لنصفِ قرْن بأكمله. إذ أنّه كان ينكر التطوّرَ على نطاق واسع. وكان يعمل على التمسّك بأنماط الوصاية التي لم تعدْ في عصره، تتطابق مع توازن مصادر السلطة. فلم يقمعْ الإرادة السياسيّة للطبقة الرابعة القديمة (الديمقراطيّة الاشتراكيّة) وحسب، بل أيضا الطبقة الثالثة، أي



رقصة البيض السياسيّ. إ. شالْك، كاريكاتور بيسمارك بصفته وزيرا للنزاع سُبابٌ فرانكفورتيٌّ، ١٨٦٣.

اللبيراليّة البرجوازيّة. كان بيسمارك يكره «الحسّ اللبيراليَّ»، ربّما أكثر من كرهه للـ«عُصابات الحمراء» للديمقراطيّة الاشتراكيّة. وحتّى في الكاثوليكيّة السياسيّة (حزب الوسط)، كان تتراءى له دعوى أنا

سياسيٍّ كانت تثير كلبيّتَه. أمّا المكان الذي كانت تريد فيه هذه الأناءاتُ التعبير عن نفسها [١٦٨]، البرلمان البروسيّ وبعد ذلك، برلمان المملكة الألمانيّة، فكان يسمّيه باحتقار وبواقعيّةٍ، «حانوتَ الثرثرة»، ذلك أنّه كان يعلم أنّ القرارات الحاسمة الفعليّة كانت تُعقَد دائما بينه وبين العرْش. هنا يتحوّل الخيط الأحمر لكلبيّة الأسياد الألمان إلى حبل متين. «فكّروا كما تشاؤون، ولكن أطيعوا أولي الأمر منكم»، ومن ثمّ [١٦٩] ما يمرّ بحانوت الثرثرة في عصر بيسمارك، لينتهي إلى النزعة البرلمانيّة المنهكة والفوضويّة لعصر فايْمارْ.

بقي أن نتفحّص ما إذا كان قد تعيّن أن يتطوّر انتشار هويّة التنوير في عصور الديمقراطيّة الاشتراكيّة بخاصّة. ذلك أنّه حالما تستتبّ حكوماتٌ «مستنيرةٌ»، يشتدّ التوتّر الفصاميُّ داخل الذات صاحبة السلطة؛ فيتحتّم عليها أنْ تُسقطَ معرفتها المستنيرةَ وتنخرطَ في الواقعيّة السوداويّة لعمليّة الحكْم، أي أن تتعلّم فنّ الشرّ في مرتبته القبيحة الثانية. لا الوعي الأخلاقيّ المحض ولا الوفاء للمبادئ يناسبان أشكالَ الواقعيّة المركَّبة لمزاولة الحكم. لقد قلتُ في الاستهلال وعن قصد، إنّ نقد العقل الكلبيّ تأمّلٌ بعينه في قوْلة: «المعرفة السلطةٌ». كانت هذه الجملة شعارَ الديمقراطيّة الاشتراكيّة القديمة؛ وبهذه الكيفيّة يفضي هذا النقد في مجمله، إلى تأسيس ونسْخٍ تأمّليّيْن لما يكوّن نواةَ الديمقراطيّة الاشتراكيّة: العقل السياسيّ البراغماتيّ. فهو بصفته براغماتيّا، إنّما يسلّم بالمعطى الذي ما ينفكّ يتمرّد عليه، بصفته عقلا. وليس يمكن استغراقُ المواجهة المنهَكة بين النظريّة والممارسة إلاّ تحت رايةِ نقدٍ للكلْبيّة؛ إذ هذا النقد وحده بمقدوره أن يُسقطَ الجدليّة المدرسيّة بين «الأمثل» وبين «الواقع

الفعليّ». تحت رايةِ نقدٍ للعقل الكلبيِّ يمكن للتنوير أن يجدّد حظوظَه ويبقى وفيًّا لمشروعه الأخصّ، أعني تحويل الكينونة بواسطة الوعي.

تعني مواصلةُ التنوير الاستعدادَ للتسليم بأنّ كلّ ما هو في الوعيِ، مجرّد أخلاق تتغلّب عليه اللاأخلاقيّة المحتومةُ للواقع الفعليّ. أوَ ليس هذا ما تتعلّمه الديمقراطيّةُ الاشتراكيّةُ اليومَ [١٧٠] من حيث تدركها بكيفيّة تكاد تكون قسريّةً، الجدليّةُ الكبرى[1]؟ ألمُ التعلّمِ هذا هو أحد العوامل الثلاثة للإنكار الذاتيّ[2] للتنوير الراهن.

يعيش التنوير انشقاقَه الرئيسَ من جرّاء الكلبيّة السياسيّة للهيمنَات. ذلك أنّ المعرفة سلطةٌ، والسلطةُ تفضي إذْ يُفرَض عليها الصراعُ، إلى تقسيم المعرفة إلى معرفة تُحيا ومعرفة لا تُحيا. هذا ما لا يبدو باعتباره تقابلا بين «الواقعيّة» وبين «المثاليّة» إلاّ على السطح. أمّا الحقّ فهو أنّ التقابل قائمٌ بين واقعيّة فُصاميّة وواقعيّة مضادّة للفصام. الأولى تتحمّل مسؤوليّةَ ما لا يسأل عنه أحدٌ؛ والثانية تنهض بلا مسؤوليّةٍ، إلى ما يُسأل عنه. الأولى تنشدُ كما تقول، المحافظةَ على البقاء؛ والثانيةُ سترغب في إنقاذ الحياة الكريمة من أشكال إفراطِ واقعيّة السلطة.

II. انشقاقات التنوير

فضلا عن الانشقاق الرئيس للتنوير من جرّاء سياسةِ مضادّة التفكُّر للهيمنات التي تستهدف عن وعيٍ، إدامةَ سذاجة الآخرين،

---

(١) ولنقل بعبارات أكثر تداولا، «خلط الحابل بالنابل»، «التباسُ الوقائع».

(٢) إلى جانب ذلك، أعرُض التواطؤ التاريخيّ للبديل الماركسيّ [ص. ١٨٤ وما بعدها]، وتكدُّرَ المناخ العامّ الاجتماعيّ والسيكولوجيّ [ص. ٢٤٥ وما بعدها]

نعاينُ انشقاقاتٍ أخرى وأشكالا أخرى للتفاوت في التطوّر حيث ينتهي التنوير إلى حافّة الانكار الذاتيّ.

[١٧١] ١. انشقاق الزمان

إنّما التنويرُ سيرورةٌ ضمنَ الزمان، وشكلُ تطوّرٍ. ومن ثمّ، يفترس زمانَ حياة الأفراد، كما يفترس زمانَ سيرورةِ المؤسّسات. لا شيء يحدث فيه بين عشيّة وضحاها، مع أنّه يشهد وثباتٍ وأطوارَ يقظة فجائيّة. يصعب التنبّؤ بإيقاعه، ويتغيّر إلى ما لا نهاية له طبقا للأحوال وأشكال المقاومة الداخليّة والخارجيّة. أمّا طاقته فهي طبقا لصورة الشعلة، على أشُدّها في المركز لتخمدَ على الهامش. ذلك أنّ حافزه بعد أن بدأ من روّاد وأشياخ المثقّفين التفكّريّين في الفلسفة والفنون، نراه ينكسر ويتراخى في المقام الأوّل داخل وسَط المثقّفين الذي له هو أيضا عطالتُه، ثمّ في عالَم العمل الاجتماعيّ والسياسة، وبعد ذلك في ما لا يعدّ ولا يحصى من عمومِ الدوائر الخاصّة المنشقّة، وأخيرا ينعكس من جديد على البؤس المحض الذي لم يعد يقبل التنوير.

بيوغرافيًّا يشهد التنوير أطوارا ومراحل عديدةً كانت الحركاتُ السريّةُ تقدّمها في السابق، بكيفيّة عينيّة؛ ففي الماسونيّة القديمة كان يقع إخراجُ مراتبيّة تلقينيّةٍ كانت تقدِّم رمزيّا، تتابعا طورا فطورا، للنضج والتفكّر والدربة والاشراق. هذه المنظومة البيوغرافيّة للدرجات الضروريّة في التنوير بصفته **تلقينا** يقوم على المسارَّة، قد فسدت مع البيداغوجيا الحديثة؛ ولم تعد قائمةً إلاّ بكيفيّة برّانيّةٍ ضمن النظام المتدرّج للمنظومة التربويّة وتعاقب أعوام الدراسة

والسداسيّات. ذلك أنّ البرامج التعليميّة للمدارس الحديثة هي محاكاة متهافتة لفكرة التطوّر. في جامعة هامبولدْ القديمة ومع العلاقة «السلطويّة» فيها بين المعلّمين والمتعلّمين [١٧٢] وأشكال حرّية طلاّبها، كان لا يزال يوجد أثرٌ لذلك التوطيد البيوغرافيّ وبعضُ بختٍ للمبادرة الشخصيّة في المعرفة. وأمّا في المنظومة التكوينيّة الحديثة، فتنهارُ فكرة تلك المعرفة المتجسّدة عند المعلِّمين كما عند المتعلّمين. إذ أنّ الأساتذة ليسوا بالفعل «معلّمين»، بل هم مدرِّبون من خلال دروس في تحصيل معرفة لا تمتّ بصلة للحياة. ومن ثمّ، تمارس الجامعات والمدارس لعبةَ أدوار فصاميّة حيث يتعلّم شباب محبَطٌ وفاقد للأمل مع ذكائه، كيفيّةَ استعادة الأنماط العامّة لتنوير باطلٍ يَعْدِمُ المغزى والمعنى.

نميّز في الانكسار الزمانيّ للتنوير، بين بُعد بيوغرافيّ وبُعد سوسيولوجيّ. فكلّ جيل جديد يحتاج من جديد إلى الزمان ليستوعب طبقا لنسقه الخاصّ، الحصائلَ القائمة. لكن، بما أنّ الثقافة الفصاميّة تنزع إلى إبطال الصفة الشخصيّة للتنوير، إلى تنوير من دون تجسّدٍ في التنويريّين، فإنّ المدارس المحدثة ما تنفكّ تتنهّد متحسّرةً. ذلك أنّ «جهاز التنوير» يلتقي الشبّانَ بصفتهم خصوما. ولو لم يعد يوجد معلّمون يعملون بلا أمل على التنوير وعلى الرغم من وضع التعليم، ويبذلون طاقتهم الحيويّة في المسار البيداغوجيّ على الرغم من الأحوال القائمة، لما بقي بوسْع أيّ طالب أن يتعلّم الجوهريّ في مدرسة من المدارس. كلّما خُطِّط للتربية بشكل نظاميّ، يصير من زمام الصدفة أو من البختِ أنْ تبقى التربيةُ تعلُّما للحياة الواعية.

مع الانكسار السوسيولوجيّ للتنوير، المدَرُ بالدلالة العينيّة كما المجازيّة، هو الذي يقاوم بعطالته، الحافزَ التنويريّ. فالمدَرُ يعني



غيورغْ شولتسْ، **صناعيّون مدَرٌّ**، ١٩٢٠.

التكيّفَ مع أشكال القمع والقساوة التي لم تعد «في الأصل» موجودةً.

فهي تبقى قائمةً بلا ضرورةٍ، ضمن المجرى الخاوي للعادة وللقمع الذاتيّ. مع التنوير المتقدّم وحده، يتراءى لنا بوضوح إلى أيّ

حدّ يكون البؤس غير الجوهريّ قاتلا، وإلى أيّ حدّ [١٧٤] يكون الشقاء المتعدّى ممّا يُرثى له. لقد شارك المدرُ في التحديث من دون أن يشارك في التحرير؛ فتابع التيّار ومع ذلك بقي متخلّفا. - والآكَدُ أنّ هذه الصورة قد تغيّرت اليوم. فنحن نميّز انقلابا نسبيّا لنزعات الوعي الحضريّ والمدَريّ؛ وبعض العلامات تجعلنا نفهم أنّ التخلّف الشامل لا يعني الخمودَ وعدمَ إرادة المُضيّ قُدُما. ثمّة وعي مدَريٌّ جديد يشدّد على أنّ التنويرَ لا يمكن أن يعقد إلى الأبد تحالفا أعمى مع المركَّب العلميّ-التقنيّ-الصناعيّ، حتّى وإنْ كان هذا المركّب منذ قرون قرينَه الذي لا ينفصل عنه. فالطليعة الاجتماعيّةُ للتنوير تهدف اليومَ إلى تنسيبِ ذلك التنوير التقنيّ الذي بدأ مع هيجانه، الطورُ الساخنُ لتاريخنا. إذ نكتشف فيه آثارا ميثيّةً، وأحلامَ هيمنة على الطبيعة عقلانيّةً وسحريّةً، واستيهاماتِ اليد الطولى للهندسيّين السياسيّين. في الحضارة التقنيّة تتحقّق إمبرياليّاتٌ حَضَريّةٌ. فتتكاثر أصواتُ قوّة نظريّة كبيرة من توينْبي إلى فيتْفوغِلْ، مغذّيةً الاستشعار بأنّ مستقبل الحضارات الصناعيّة والحضريّة يمكن أن يُسْمى من جديد مدَرا[١].

٢. شقاق الأحزاب

من يبحث عن الذات السياسيّة للتنوير يتيه في الأدغال. ذلك أنّ انقسام الدوافع التنويريّة بين الليبراليّة والاشتراكيّة يتعلّق بأمر أساسيّ، وهو انقسامٌ يتفرّع من جانبه إلى [١٧٥] تيّارات شيوعيّة تسلّطيّة

(١) انظر أيضا مقالةَ: بيْترْ يراكْسْ، «المستقبَل مدَرا» - "Zukunft als Provinz"، ضمن: *Frankfurter Hefte*، السنة ٣٣، الكرّاس ٤، أفريل/نيسان ١٩٧٨.

وتيّارات ديمقراطيّة اشتراكيّة وتيّارات فوضويّة. وكلّ حزب يصدح بدعوى أنّ له صلةً خاصّة، بل تطابقا مخصوصا مع التنوير ومع العلْم. أمّا الليبراليّة فلا تحمل مدوَّنةً في اسمها، الحرّيةَ الاقتصاديّةَ وحسب، بل أيضا الحرّيةَ المدنيّةَ وحرّيةَ التعبير؛ وأمّا الديموقراطيّة الاشتراكيّة فتتقدّم في كلّ وقتٍ، باعتبارها حزب التوجيه العقلانيِّ لأشكال التطوّر الاجتماعيّ؛ وأمّا الماركسيّةُ فتنفخ في البوق معلنة أنّها التيّارُ الذي صار معه الانحيازُ ومعرفةُ الحقيقة عينَ الشيء الواحد. مَن نصدّق؟ بالنسبة إلى مَن يأنس من نفسه القدر الكافي من الحرّية ليطرح السؤال، لم يبق ولا ريب شيء آخر سوى المجاهدة في التفكّر الذاتيّ التي ينشأ عنها بالقوّة، حزبُ تنوير جديدٌ هو حزبُ «الرأي الشخصيّ». ومَن سيكون في هذا، حرّا بالقدر الكافي، ربّما سيكون أيضا حرّا قدْر المستطاع ليُنصف الدافع الفوضويَّ المضادّ للتحزّب، الفوضويّةَ التي تناهض جميع الأحزاب باعتبارها بدائل عن الدولة وتتّهمها بكونها إواليّاتِ تبليدٍ وأجهزةَ تجنيد لل«بهائم الانتخابيّة». كذلك تبقى العبارة الجدليّة البديعةُ في «الحقيقة والانحياز»، فقّاعةَ هواء،- إلى أن نكتشف حزبا نزيها وغير منحاز سيخدم المصلحة العامّة من حيث يتدخّل في الإواليّات العمياء للتدمير الذاتيّ.

٣. شقاق القطاعات

إنّها بخاصّة أشكالُ تغلغل التنوير التي تتعلّق بأوهام الوعي الذاتيّ الشفّاف وبالطبيعة وبالهويّة، هي التي تعارضُها اليومَ أيضا القوى الاجتماعيّةُ الكبرى التي [١٧٦] تشتغلُ بتلك الأوهام. ومن اليسير أن نبرهن على ذلك، إذ أنّ تنوير سيكولوجيا الأعماق قد

خاض معركة على جبهتيْن ضدّ فِرَق أخرى من التنوير كانت تعمل بشكل رسميٍّ، عملا مضادّا للتنوير. من جانب، كانت سيكولوجيا اللاوعي قد «دحضتها» مرارا وتكرار النزعةُ العلمويّةُ والطبُّ العلميُّ، وطُعِنَ عليها بالميثولوجيا؛ ومن جانب آخر، كانت الماركسيّة الرسميّة قد استنكرتها باعتبارها علامةً على الانحطاط البرجوازيّ اللاعقليّ.

في واقع الأمر، التنوير السيكولوجيّ والتنوير السياسيّ هما خصمان لا من حيث أنّهما يتنافسان على الطاقة الحرّة للأفراد وحسب، بل أيضا من حيث يتصادمان في كثير من الأحيان، عند الاشتغال على موضوعهما. وحالما تتجمّد أشكال الانحياز لتصير هويّات على نحوِ أنّ الأفراد لا يعتنقون هذا الموقف أو ذاك وحسب، بل يتحزّبون أيضا، يتحتّم أن يمارس التفكّرُ السيكولوجيُّ فعلَ حلٍّ وتفكيكٍ لتلك السذاجات المصطَنَعة. ومن ثمّ تتقمّص دورَ تنوير غيرِ مرغوب فيه. وعلى العكس من ذلك، يظهر التنويرُ السيكولوجيُّ في ضوء زائفٍ إذا أخذ يصير رؤيةً للعالَم، مدرسةَ رأي، إيديولوجيا، وحتّى طائفةً ذاتَ مذهب. والمرء يعاينُ ذلك في عديد من الخصومات والدغمائيّات البائسة لأرثودوكسيّة سيكولوجيّةٍ جديدةٍ كما في أشكال التحجّر والمحدوديّة لبنية فوقيّة سيكولوجيّة. لقد غدا فضيحةً بالتمام أنّ علماء النفس من مثل ك.غ. يونْغ، يسعوْن من خلال خليطٍ من التطلّع والسذاجة، إلى كسب ودٍّ تيّارات سياسيّة مثل الفاشيّة. وبدلا من إخراج سيكولوجيا في التسلّط وإلقاء الضوء على المازوشيّة السياسيّة، يميل أشياخُ الحركات السيكولوجيّة إلى [١٧٧] أن يتذوّقوا بأنفسهم حلاوةَ التسلّط وإلى استخدام إواليّات المازوشيّة لصالحهم.

٤ . شقاقُ أشكال الذكاء

لقد أشرتُ للتوّ إلى أنّ التحالف بين التنوير ومسار الحضارة العلميّة التقنيّة لم يعد خلوا من الالتباس. ولا تزال فلسفة التنوير تتردّد في فكّ هذا الرباط القسْريّ وفي البحث عن علاقة جديدة بالعلوم. ذلك أنّ المعادلَة الحديثة بين العقل والعلم قويّةٌ بما لا يجعل الفلسفةَ إذا لم ترد أن تتقوّض من نفسها، تكتفي بمجرّد تجاهُل معطيات العلوم وفوائدها. ومع ذلك تشير علامات العصر إلى غسق معابيد العلمويّة. منذ الرومنطيقيّة الأوروبيّة، لم تزل تيّارتٌ تسمّى باللاعقلانيّة تناهض مسارَ العقلانيّة الحديثة؛ ويشهد الحاضر أيضا موجةَ عقلانيّة مضادّة من ذلك الجنس حيث تختلط دوافعُ «عقل مغاير» بعضها ببعض، أعني دوافع منطق الشعور والنزعة الصوفيّة، التأمّل والاستيعاء الذاتيّ، الميثوسْ والتصوّر السحريّ للعالَم. وسيكون ههنا جهدا لا طائل منه أن نميّز الغثّ من السمين. إذ أنّه يجب أن ننتظر لنرى أيّ الدوافع تبقى دارجةً. حالما يكون التلفيق الأمريكيُّ قد قضّى وقته عندنا أيضا، وتكون النزوةُ الأولى التي تتعلّق بمبدإ «كلّ شيء زائل» قد خمدت، ربّما سنقدّر حقّ قدره مرّةً أخرى، سحرَ الوضوح. على المدى البعيد، لا تكون أشكال الخلْط المعْتكرة ممّا يبعث على السرور؛ وحيث «كلّ شيء زائلٌ»، يستوي كلّ شيء؛ ولكن هذا وضعٌ لا بدّ من الاضطلاع به والمرور فيه.

وراء ميكانيكا الحركات البوندوليّة بين [١٧٨] الافتتان والاستقباح، تبقى قائمةً بالنسبة إلى التنوير مهمّةُ تنزيل العلوم تنزيلا نسبيّا ضمن الثقافة. وسيكون شرطُ ذلك إيضاحُ العلاقات بين أجناس الذكاء، وبخاصّة تلك الأنماط المتعدّدةُ لنفاذ البصيرة التي تتعارض

بصفتها علما وحكمةً، تبحُّرا في العلم وحضورَ بديهة.

منذ وقت طويل بدأت تتراءى للعيان الحركةُ النابذةُ لأجناس الذكاء التي لا تتركّز في وحدة ضمن العقل الحديث، إلاّ في الظاهر. ومثاله ما كان غيورغْ لوكاتش قد هاجمه باعتباره «نزعةً لاعقلانيّةً» في الفكر البرجوازيّ الحديث، أعني «تحطيم العقل»، إنّما يتضمّن من حيث الحافز الأساسيّ، حركةَ انفصالٍ وجيهةً لنمط «مغايرٍ» للذكاء عن الهيمنة العلميّة العقلانيّة. إلاّ أنّ الشيء المشين الوحيد في ذلك هو أنّ اللاعقلانيّةَ من برغسون إلى كلاغسْ، قد أفرطت في حمل نفسها على محمل الجِدّ. ذلك أنّها قد غالت في الاعتداد بنفسها من حيث دعاواها الجديّة واتّخذتْ النبرة الثقيلة للوعّاظ، حيث كان من الممكن أن تصدُق أعظمُ البهلوانيّات الفلسفيّة. وغالبا ما يجد المرءُ في الأدبيّات المطبوعة باللاّعقلانيّة مزيجا من الكآبة وادّعاءِ الشنآنِ التنظيريّيْن. على أنّ برغسونْ قد صنّف على الأقلّ كتابا في الضحك.

لقد أفسد الإكراه البرجوازيُّ على الجِدّية، الإمكاناتِ التهكّميّةَ والشعريّة والتندُّريّةَ للاّعقلانيّة. مَن يرى «المغايرَ»، يُفترَض أيضا أنْ يقوله «بكيفيّة مغايرة». ولكن مَن يقدّم عمْدا ما كان «فهمَه» فيما أبعد من المعقوليّة الضيّقة، مع دعوى المصداقيّة التي تسمُ المعارف الجدّية، فإنّما يُفسد هذا وذاك، اللاعقليَّ والعقليَّ. بهذا الاعتبار كان غوتفريدْ بِنْ قد أصاب معبد اللاعقلانيّة في الصميم [١٧٩] حين قال: «عندما لا ترتقي لغةُ مفكّر إلى التعبير عن تصوّره للعالَم، نسمّيه في ألمانيا، عرّافا».

في هذا المضمار كانت النزعة المحافظة الوفيّةُ تعرف منذ وقت طويل، الشيءَ الكثير. ذلك أنّها قد احتفظتْ وراء العويل الذي في غالب الأحيان ديماغوجيٌّ، حول آفات التقدّم، بفكرةِ أنّ النمطَ

المحدَث للمعرفة لا يمتّ بصلةٍ بوضعيّة النضج الانسانيّ، وأنّ السنن والتقاليد تبقى على رأس أعظم أشياخ ومعلّمي الحكمة. فالحكمة ليست مشروطةً بطور السيطرة التقنيّة على العالَم، بل على العكس من ذلك، هذا يفترض تلك، حين يؤول مسار العلم والتقنيّة إلى وضعيّات باطلةٍ، كما يتراءى للعيان اليوم. فليس من الممكن بناء ناقلات آليّة ولا أقمار اصطناعيّة إذا استعنّا بأنماط الذكاء البوذيّة والتاويّة والمسيحيّة والهندوسيّة والهنديّة. لكن في المعرفة التي من الجنس الحديث، تجفّ تلك اليقظةُ الوجوديّةُ التي كانت تستلهم منها المذاهب القديمة في الحكمة لتتحدّث عن الحياة والموت، الحبّ والكراهيّة، التقابل والوحدة، الفرديّة والكوْن، الذكر والأنثى. وإنّه لمن بين الحوافز الرئيسَة لأدبيّات الحكمةِ، التحذيرُ من الذكاء الزائف ومن المعرفة التي تملأ الرؤوس ومن المعرفة المتحذلقة ومن فكر السلطة ومن الذكاء المتعجرف.

III. خلع الأبواب نصف المفتوحة

لقد حرّر التنويرُ في مجرى تطوّره، قوّةَ تفكُّر هائلةً على الرغم من كلّ الموانع والشقاقات وأشكال التشكّك. وحتّى في الحقبة الراهنة للهمم المثبَطة، ليس يمكن إنكار ذلك. [١٨٠] مع اكتساح العلوم والسيكولوجيا والتمدْرُس لأوسع المجالات الحياتيّة في المجتمع، انتقلت وسائلُ تفكّرٍ هامّة إلى رؤوس فئات المثقّفين وإطارات الدولة. لقد أنتج انتشار السلطة في الدولة توزيعا هائلا لمعرفة السلطة هو الذي رفع في الوقت نفسه وكما رسمنا القول فيه آنفا، كلبيّةَ معرفة السلطة، أعني الإنكارَ الذاتيَّ للأخلاق والفصلَ بين

الرؤى التي لا يمكن أن تُعاش، إلى مصافّ ذهنيّةٍ جماعيّة منتشرة. وهنا نستعيد الأطروحة التي انطلقنا منها: أعني أنّ ضيْق الحضارة يبدو اليومَ على أنّه كلبيّةٌ كونيّةٌ منتشرة.

تنهار الأسس الأخلاقيّة القديمة لنقد الإيديولوجيا مع انتشار الكلبيّة التي غدت ذهنيّة جماعيّة لفئة المثقّفين ضمن حقل جاذبيّة الدولة ومعرفة السلطة. منذ وقت طويل وكما كان أثبته فالتر بنيامين في شذرة ١٩٢٨ (أنظر الاستهلال)، انصهر النقّاد في الموضوع المنقود، وكلّ مسافة ستنتُج عن الأخلاق، قد تلاشتْ من جرّاء اللامبالاة والسيّانيّة في انعدام الأخلاق وأشباه الأخلاق وأخلاقِ أقلّ الشرور. ذلك أنّ المثقّفين والمتعلّمين قد وقفوا اليوم من دون اضطراب، على النماذج الجوهريّة للنقد وعمليّات التعرية وكشف الأقنعة. والمرء يشعر اليومَ بأنّ لمثل تلك النماذج النقديّة القائمة سهما في التعقيد المُحزن لأحوال العالَم، أكثر ممّا يشعر بأنّها حافز على التفكّر الذاتيّ في وجودنا. مَن ذا الذي ما يزال اليوم يهتدي بالتنوير؟ يكاد السؤال يُفرط في الطابع المباشر حتّى أنّه يغدو غيرَ مهذَّب.

باختصار شديد، لا توجد أزمةُ تنوير وحسب، ولا أزمة تنويريّين وحسب، بل توجد [١٨١] بالأحرى وفي نهاية المطاف، أزمةٌ في ممارسة التنوير، في الالتزام بالتنوير. فاليوم ينطق المرء لفظَ «ملتزم» مع مزيج من الاعتراف والتنازل كما لو كان ترسُّبا عطوبا لطبقة نفسيّة يافعة لا يمكن ملامستها إلاّ بحذر شديد. لكأنّ تعاطفنا لا يتّصل بما لأجله نلتزم، بل بالأحرى بالالتزام نفسه في نُدرته وسذاجته العَطوبِ. منَ لا يَخبر هذا بالمشاعر التي يكنّها لما يُدعى «حركاتِ البدائل»؟ ونعثر على وضعيّة مشابهة في فرنسا حيث شعر الجيل

الشابّ بعد سارتر بتفكّك وانحلال الأسس القديمة للأخلاق السياسيّة التي كانت تكوّن هويّة اليسار. التزام؟ «يوجد في البرج العاجيّ. فالملتزمون ينشطون هناك أيضا.» (لودفيغ ماركوزه).

وبما أنّ القاعدة الأخلاقيّة للتنوير تتفكّك، لأنّ الدولة الحديثة تقصم ظهر المستنيرين وتستوْظفهم في الوقت نفسه، فإنّ الإمكانات المستقبليّة لما كان يسمى في السابق، التزاما، غدت ضبابيّة. إذا أخذ أحدهم يرغب في «تنويري»، فإنّ أوّل ما يخطر على بالي هو بالفعل، الكلبيّة: أن ينشغل الشخص المعنيُّ بما يعنيه. تلك هي طبيعة الأشياء. ولا ريب أنّه لا يجب جرح الإرادة الخيّرة من دون وجه حقّ؛ لكن يمكن للإرادة الخيّرة بهدوء أن تكون أكثر فطنةً، وتعفيَني من حرج قول: إنّي على درايةٍ بذلك. ذلك أنّي لا أحب أن يسألني أحدهم: لمَ لا تحرّك ساكنا إذن؟

هو ذا واقع الحال القائمُ مذّاك: المستنير الـ«ملتزم» يخلع أبوابا ليست هي ولا ريب مفتوحةً، ولكّنها لم تعدْ تحتاج إلى أن تُخلع. ويمكن أن تؤول بنا الأمورُ إلى أن نعرف في الكلبيّة شروطا أخلاقيّة أكثر [١٨٢] ممّا نعرف في الالتزام. منذ إريشْ كسْتنِرْ «تلوّثت» نبرةُ التهكّم التنويريّ المحدَث بالتفكّر، ولكي تفعل فعلها المكتئب والمتأنّق لا بدّ لها أن تنزل الميدان إذا أرادت بعامّةٍ أنْ تؤثّر في الجمهور. فمهرّجُو اليوم يفعلون كلَّ شيء ما عدا الالتزام، وباستطاعتهم أن يستفيدوا من الاغتناء بالضحك من حيث تكون أشكال بلاهة روح العصر مواتيةً أكثر من التهكّم القبيح القديم؛ ذلك أنّ آخر القائمين على نقد الإيديولوجيا هم مهرّجون ملهَمون من مثْل أوتُّو الذي لا نجد عنده إلاّ قليلا من المعرفة السوسيولوجيّة ولكن كثيرا من حضور البديهة.

فضلا عن «الالتزام» نجد في ذكرياتنا ممزوجا به، عنصرا مترسّبا يعود إلى وقت قريب، أعني تجربة الحركة الطلاّبيّة التي لم تكد تجفّ آثارُها، بفلاحاتها وخيباتها في الشجاعة والإحباط. هذا الراسب اليافع في تاريخ الحيويّة السياسيّة يكوّن غشاوةً إضافيّةً تحجب الشعور القديم بأنّه من المفترض أنْ يحدث شيء مّا في هذا العالَم. ومن ثمّ يجب أن ننشغل بتفكيك الحركة الطلاّبيّة، لأنّها تمثّل تحوّلا مركّبا من الأمل إلى الواقعيّة، ومن التمرّد إلى الكآبة المتبصّرة، ومن لاءٍ نفيٍ سياسيّة كبرى إلى نعَمْ شبه سياسيّة صغرى ذات أوجُهٍ متعدّدة، ومن نزعة راديكاليّة في السياسة إلى خطّ وسَطيٍّ للوجود الذكيّ. لستُ أعتقد حقّا في نهاية التنوير لمجرّد أنّ الغوغاء قد انتهت والمشهدَ قد انقضى. وإذا كنّا نرى اليوم الكثير من المستنيرين المحبَطين قد تملّكهم السأم والتقزّز، فهذا يعني أنّهم يبصقون في المبصَق العموميّ كلَّ ما سيحول بحنَق وحزَن، دونَ المضيّ بالتنوير قدُما. وحدَهم الشجعان يدركون ذلك حين تُثبَّط همَمُهم؛ ووحدهم المستنيرون يعاينون ذلك عندما يحلّ الظلام؛ ووحدهم الوعّاظ الأخلاقيّون يصيبهم الإحباط. وبعبارة واحدة: [١٨٣] نحن لا نزال هنا. لقد كتب ليونار كوهنْ بيتا غنائيّا يمكن أن يكون نشيدا لمعركةِ تنويرٍ غدا متكتّما: «لا عليكَ، فمنظرنا قبيحٌ؛ ولكنْ لنا الموسيقى» (**شلسيا هوتَالْ**، رقم ٢.).

ليست هذه هي المرّة الأولى التي يجد فيها المثقّفون الألمان أنفسهم في وضعٍ غسقيٍّ من هذا القبيل حيثُ الأبواب منفرجة والأسرارُ نصف مكشوفة والأقنعةُ نصف منزوعة، وحيث يأبى عدمُ الرضا مع ذلك، أن يتبدّد. في الباب التاريخيّ، أرغب في توصيف «علامة فايمارْ» باعتبارها مرآة الحقبة الأقرب إلينا، التي يمكن أن

نرى أنفسنا فيها. ذلك أنّه منذ جمهوريّة فايمارْ، كان المثقّفون التقدّميّون قد بلغوا مرحلة من التفكّر كان نقد الإيديولوجيا قد صار فيها ممكنا بصفته لعبة مجتمعيّة وحيث كان بإمكان كلّ امرئ أن ينزع قناع أيّ أحد. عن مرحلة التطوّر هذه تنتج ولا ريب، تجرُبة «الارتياب الشامل في الإيديولوجيا» التي كان الكلام كثُر عنها بعد الحرب العالميّة الثانية، وكان المرء يحبّذ الحديث عنها لأنّه كان يرغب في التهرّب من اللعبة الجديّة لذلك النقد.

إذا لبسنا لردح يسير من الزمن، الزيّ الأسود لحكَم المباراة، نجد ميدانَ لعب مهيكَل بكيفيّة متينة ولاعبين مشهورين وترتيباتٍ مقرَّرةً وأخطاء نمَطيّة. يكون كلّ فريق قد طوّرَ ضرباتٍ نقديّةً تكاد تكون كلُّها مدبَّرة في الخفاء؛ فينقد المتديّنون اللامتديّنين والعكس بالعكس، حيث يكون لكلّ شقّ في جعبته ميتانقدٌ لنقد إيديولوجيا الخصم؛ وأمّا ضربات الحوار بين الماركسيّين والليبراليّين فمحدَّدة بقدر معتبر، كما الّتي بين الماركسيّين والفوضويّين والتي بين الفوضويّين والتحرّريّين؛ وفي هذا الحوار يعلم [١٨٤] المرء على وجه التقريب، عقوبة الأخطاء التي يرتكبها الفوضويّون والإحباطَ المتطابق بين الليبراليّين والماركسيّين بعد الإعلان عن سلّم العقوبات؛ والمرء يعلم إلى حدّ بعينه ما يلوم فيه علماء الطبيعة وعلماءُ الإنسان أنفسَهم؛ وحتّى نقد الإيديولوجيا الذي يتبادله مناصرو الحرب ومناصرو السلم مهدّدٌ بالركود، على الأقلّ في ما يتعلّق بالملامح الخلاّقة للنقد. وعليه، يبدو أنّه ينطبق على نقد الإيديولوجيا عنوان فيلم سارتر الذي يعود إلى نصف قرن: «انتهت اللّعبة».

IV. مرثاةٌ ماركسيّة. ألتوسّير و«القطيعة» في [أعمال] ماركس

لكنّ التنوير غيرُ مشبَع ويبقى كذلك. ذلك أنّ العامل الكبير الثاني في إنكاره لذاته إنّما هو الخيبة التي تنتج عن الماركسيّة. إذْ أنّ جزءا كبيرا من غسق الكلبيّة الراهنة يجد مصدره في تجرُبة مصير الحركات الماركسيّة «الأرثودوكسيّة»، في اللينِينيّة والستالينيّة والفيِتْكونجيّة وكوبا (كاسترو) والخمير الحمْر. ونشهَد في الماركسيّة تهاوي ما كان يعِد بأن يصير إليه «المغايرُ المعقول». ومن ثمّ، تطوّر الماركسيّة هو الّذي دقّ في الترابط القائم بين التنوير واليسار، إسفينا لا يمكن نزعُه. إذ أنّ تردّي الماركسيّة إلى إيديولوجيا تشرّع لمنظومات في السرّ قوميّة وفي العلَن تقوم على الهيمنة والاستبداد، قد قوّض مبدأ الأمل الذي طالما تُبُجِّحَ به، وأفسدَ إمكان الاستمتاع بالتاريخ، استمتاعا هو على كلّ حال، أمر مستصعِب. حتّى اليسار يتعلّم أيضا أنّه لم يعد من الممكن الكلام عن الشيوعيّة [١٨٥] كما لو أنّها لم توجد وكما لو أنّه من الممكن أن نبدأ من جديد من دون أيّ تحوُّط.

لقد أشرتُ في الشكل الرابع للتعرية وكشف الأقنعة، إلى ما تختصّ به البنية المزدوَجة للمعرفة الماركسيّة: أعني أنّها مركَّبٌ من نظريّة تحريريّة ونظريّة مُشيِّئَة. فالتشيئةُ خصّيصةُ كلّ معرفةٍ تنزع إلى السيطرة على الأشياء. بهذا المعنى، كانت المعرفة الماركسيّة من البداية، معرفة تقوم على الهيمنة. وقبل أن تعتلي سدّة الحكم بوقت طويل، نظريّا أو عمليًّا، توخّت الماركسيّة على المستوى الاستراتيجيّ، أسلوبَ «سياسة واقعيّة» بالتمام، من جهة ما هي هيمنةٌ

ومن قبْل الوصول إلى السلطة. وكانت حقّا تملي دائما اتبّاع «سواء السبيل». ومن ثمّ كانت منذ وقت طويل قوّضت من جهة ما هي سريعة الاهتياج، كلّ بديل عمليّ. فكانت تقول دوما لوعي الجماهير: «أنا سيّدك ومحرّرُك، ولن يحرّرك سواي. فكلّ حريّة تبلغها في غير هذا الموضع، هي انحراف للبرجوازيّة الصغرى.» بالنسبة إلى نزعاتِ تنوير أخرى، اتّخذت الماركسيّة هي أيضا موقفا يتطابق مع «السطح العاكِس». وكانت الإطارات المثقّفة التي تدرّس الماركسيّة تسلك مسلك القائمين على الرقابة في وزارات داخليّةِ البرجوازيّة الّذين درسوا كلّ ما أنتجه التنويريّون غيرُ الماركسيّين ولكن بإخضاع كلّ ما يُرتاب فيه بعدم الامتثاليّة، إلى الرقابة.

كان لويس ألتوسيّر المنظّرُ القديم للحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، قد أثار منذ أكثر من عشرة أعوام، الحيرة والاضطراب الفكريّ حين ظنّ أنّه أثبت في آثار ماركس، «قطيعةً إبستيمولوجيّة»، مرورا من إيديولوجيا إنسانويّة إلى علم بنيويّ لاإنسانويّ، قطيعةً ستكون حدثت بين أعمال الشباب وأعمال [١٨٦] طور النضج. هذه القطيعة التي كان ألتوسّير أحدُ أفضل العالِمين بماركس في الوقت الحاضر، قد تعقّبها نظريّا، يبدو أنّه قد أعاد تقمّصَها في شخصه. إذ أنّه أصيب على نحوٍ مَّا، بما كان عاينَه. فهذه القطيعة غدت محلَّه العلميّ والسياسيَّ والوجوديّ. وبما أنّ ألتوسّير فهم ماركس فهما يقوم على التعاطف، فإنّ القطيعةَ في نظريّة ماركس ووجوده قد ارتسمتْ بعمقٍ تكافليٍّ، وطبعت مباشرةً، مذهبَ ألتوسّير وحياته، حدَّ أنّ المرء يجرؤ على القول إنّ ألتوسّير قد قُصم ظهرُه في هذا الصراع. لقد أخذ التناقض بين كفاءته الفلسفيّة وولائه للحزب الشيوعيّ يُضني منذ سنوات، عملَه النظريّ ووجودَه. وزواجه من عالمةِ اجتماعٍ ذاتِ

«منزع بولشيفيّ» جعله مطارَدا بالنزاع بين الأرثودكسيّة والمعرفة، بين الوفاء والحرّية، حتّى في حياته الخاصّة. كان ألتوسّير قد تعرّف إلى أنّ ماركس نفسَه بكيفيّة مّا، لم يعدْ ماركس الذي نعرفه، وأنّ قطيعةً مّا، التباسا مّا كانا يتخلّلان أعمالَه ويجعلان من الصعب التسليمُ على نحوٍ متجدِّد، بمصداقيّتها النظريّة والعمليّة. في وفائه للحقيقة وللحزب الشيوعيّ، لم يعد بوسْع ألتوسّير أن يبقى ألتوسّير. كذلك ارتكبَ الفيلسوف الماركسيّ الشهير جريمة قتل زوجته إلينْ في السادس عشر من نوفمبر/ كانون الأوّل ١٩٨٠، في أثناء نوبةِ خبلٍ «ذهانيّ» كما يقال، وربّما في حال من تلك الأحوال البائسة التي لم يعد المرء يعرف فيها أين يبدأ الآخر وأين ينتهي الأنا، وحيث تمّحي الحدود بين إثبات الذات والتدمير الأعمى.

من هو القاتل؟ أ هُو ألتوسّيرْ، الفيلسوف، الّذي كان قتل نفسَه في زوجته، [١٨٧] أي قتل «الدغمائيَّ» ليضع حدّا نهائيّا لوضع الانقسام حيث لم يتوصّل الفيلسوف قطّ في واقع الأمر، إلى أن يحيا؟ هل هو قتْل محرّر لسجين أقبل على القتل دفاعا محتوما وداخليّا ضدّ ما كان قد قتله؟ هل هو قتْل مرتكَبٌ في حقّ ألتوسّير، الفيلسوف الشهير الّذي لم يكن يستطيع تقويض هويّته الزائفة ومجده الزائف وتمثيله الزائف، إلاّ بالانغماس في الدائرة الكلبيّة للإجرام؟ كما تعلم السيكولوجيا أنّ الّذين ينتحرون هم في الأساس، قَتَلَةٌ لآخرَ، يوجد أيضا قتلةٌ يُقدمون في الأساس، على الانتحار من حيث يُعدمون أنفسَهم في الآخر.

سأعمل على تأويل «قطيعة» ألتوسّير على غير ما ذهب إليه هو نفسُه، بالاستماع إلى المثال الذي يضرب وإلى لغةِ صنيعِه. وأرغب بذلك في وضع نصب تذكاريّ للفيلسوف بإعادة بناء معرفته بماركس،

أعني «القطيعة» الفعليّة في النظريّة الماركسيّة. إنّه نُصب تذكاريّ لقاتلٍ جعل بعنفٍ غامضٍ، تلك القطيعةَ تتراءى على نحوٍ لم يعد بمقدور أيّ إرادةِ توسيطٍ ولا أيّ ولاء ولا أيّ خوف من الفصْل، أنْ يطمسَها.

في الآثار الماركسيّة لا توجد قطيعةٌ بين طور «إيديولوجيّ» وطور «علميّ»، بل قطيعةٌ بين ضربيْن من التفكّر، بين تفكّر كونيقيّ دفاعيّ ذي منزع إنسانويّ تحرّري وبين تفكّر موضوعانيّ هو تفكّر الأسياد الكلبيّين الّذي يسخر من طموح الآخرين في الحريّة، في أسلوبِ النقد الوظيفيّ للإيديولوجيا. من جانبٍ، ماركس المتمرّد، ومن جانب آخرَ ماركس الملَكيّ: نصفه اليساريّ يذكّر بدانتونْ، ونصفه اليمينيّ ببيسمارْكْ. وكما كان هيغل يحمل في حدّ ذاته طابَعا مزدوَجا مشابها، أعني الثوريَّ ورجل الدولة، ماركس هو أحد [١٨٨] أعظم المفكّرين الجدليّين، لأنّه كان يتفعّل فيه سجالٌ خصبٌ على الأقلّ بين نفسيْ مفكّرٍ كانت إحداهما تستغرق الأخرى وتستنفدُها. أمّا التراجيديا النظريّة والوجوديّة لألتوسّير فتبدأ من انحيازه إلى ماركس «اليمين» الّذي يكتشفه في مصنَّفات ماركس **بعْد** ما يُسمّى بـ«القطيعة الإبستيمولوجيّة»؛ وإنّه على ماركس هذا الذي يعتنق «سياسة الواقع الفعليّ» يحمل ألتوسّير «نظريّةً واقعيّةً» في رأس المال «علميّةً» بإطلاق ومخلَّصةً من كلّ المشاعر الإنسانويّة؛ وهذا هو معنى «قراءته البنيويّة».

تقوم أعمال ماركس الشابّ على تأثيراتِ المنطق الهيغليّ الذي كان توسّله في محاربة المثاليّة الهيغليّة نفسها. ذلك أنّ العمل والممارسة هما المفهومان المفتاحان اللّذان بواسطتهما يجد المرءُ على الطريقة الهيغليّة، المخرجَ من قفَص المنظومة. وهما يعِدان بنقطة بداية علميّةٍ من جنسٍ جديدٍ، بإمبيريّةٍ لم تعدْ تبقى خلف المواقف العليا للتفكّر الفلسفيّ. بمفهوميْ العمل والممارسة هاذيْن

اللّذين تحالفا في المفهوم المستقبَح للسياسة، تجاوز جيل اليسار الهيغليُّ الشيخَ هيغل. ونشأ عن هذا الرّوح، نقد اجتماعيٌ قويّ وعنيفٌ كان يفهم عنصرَه بصفته «إنسانويّةً واقعيّةً»، وتحوّلاً باتّجاه «الانسان الفعليّ».

تبدّت عبقريّةُ ماركس الشابّ في أنّه لم يقتصر على التحوّل من «المنظومة» الهيغليّة إلى «النقد» الإنسانويّ الما بعدْ هيغليّ. فكان سجاله العنيف موجَّها في المقام الأوّل، ضدّ ميْله الأكبر الذي يشترك فيه مع جيل المفكّرين المعاصرين له: أعني الاستمرار والمثابرةَ في مجرّد «نقد النقد». ومن ثمّ حدس وعقلن حدْسَه في أنّه لا بدّ لنظريّة نقديّة قويّةٍ أن تغزوَ هي نفسُها عالَم الموضوعات والواقع الفعليّ لكي يحصُل الفهمُ المفهوميُّ إيجابيّا ونقديّا في الآن نفسه. هذا الدافع هو الّذي يؤسّس من بين غيره، التحوّل إلى الاقتصاد الذي يستعيدُه ماركس في شكله البرجوازيّ الساذج ليتعدّاه بواسطة نظريّةٍ تفكُّريّة. ومن ثمّ فالعبارة الباهتة «مسار التعلّم» لا ترقى ههنا إلى حصْر دراما التفكُّر الخلاّق. ذلك أنّ تفكير ماركس قد انتقل في طريقه، من المنظومة الهيغليّة إلى نقد الاقتصاد السياسيّ، ومن مفهوم تأمّليّ للنظريّة إلى فهم للنظريّة بصفتها محرّكا للعالَم، ومن دائرة الأفكار إلى اكتشاف العمل، ومن الانثروبولوجيا المجرَّدة إلى الأنثروبولوجيا العينيّة، ومن ظاهر الطبيعة إلى تاريخ الإنتاج الذاتيّ للإنسانيّة. ولم يكن بمقدور المعرفة الماركسيّة باعتبارها نظريّةً في التحرّر الاجتماعيّ، أن تكون لها مصداقيّة إلاّ من حيث أسمتْ أنا جمْعيًّا وتعرّفت في الوقت نفسه، إلى إمكانيّة حرّيته في مرآة تلك النظريّة. ههنا يتحوّل ماركس إلى معلِّم التاريخ والمنطق، ونصير البروليتاريا التي كان تعرّف عليها باعتبارها التلميذ المعيَّنَ مصيرُه مسبَّقا لنظريّته.

فكان يريد مع البروليتاريا أن يكون محرّرها الأكبر من حيث يتدخّل بصفته معلِّما لحركة العمّال في مجرى التاريخ الأوروبيّ.

إلاّ أنّ ماركس قد داسَ على الأقلّ في مناسبتين، جثثا هامدة بكيفيّة تُجيز التشكيك في دعواه التي تتعلّق بالتعليم، وفي واقعيّته. وأنا أرى في ماكس شتِرْنِرْ وباكونين الخصميْن اللدوديْن لماركس، لأنّهما كانا من أولئك المنظّرين الّذين لم يكن بمقدوره أن يكتفي بمجرّد تصنيفهم ومن ثمّ مجاوزتهم، بل كان يتحتّم عليه لتصفيتهم، أنْ يُعدمَهم رسميًّا بواسطة النقد. ذلك أنّ شترنر وباكونين لم يكونا يمثّلان كلاهما سوى البديليْن المنطقيّيْن والموضوعيّيْن للحلول الماركسيّة، شترنر من حيث مسألةُ إمكان وكيفيّة تحطيم «الاستِلاب» على الصعيد «الخاصّ»، [١٩٠] وباكونينْ من حيث مسألة إمكان وكيفيّة العثور على سبيل تفضي إلى «مجتمع خلوٍ من الاستلاب». كلاهما بالغ ماركس في نقدهما في الأساس والعمْق بكيفيّة تشي بكراهيّة تذكّرنا مباشرةً بعمليّة نزع الأحشاء. والنصّ المنشور بعد الوفاة والمشهور با**لإيديولوجيا الألمانيّة** الذي هو موجَّه في شطر كبير منه ضدّ شترنر، ينطوي على أقوى وأشدّ المساجلات التي لم يصغ ماركس وإنغلس مثْلها قطّ ضدّ مفكّر دون سواه؛ وأمّا تفنيد باكونين ونقضُ أفكاره فقد شغلا ماركس لسنوات عديدة. أمّا الكراهيّة التي كان ماركس يكنّها لكليهما وسخريته منهما واحتقاره لهما فكانت تشهد على طاقةٍ لن يقدر المرء على تفسيرها بمزاج ماركس وشعوره بمنافستهما له. فكلاهما كانا يكشفان له الحدود النظاميّة لنقطة البداية عنده،- تجارُبَ لم يكن بمقدوره أن يُدمجها ولا أن يتجاهلها ببساطة. هنا كانت اعتباراتٌ أساسيّةٌ وضروريّة تدخُل في اللّعبة: ولم يكن لها حيّزٌ في مشروع ماركس وما كان ليكون لها ذلك. بل الأكثر

من ذلك هو أنّ ماركس كان قد تعرّف عند شترنر كما عند ممثّلين آخرين لنقد النقد ولـ«العائلة المقدَّسة»، إلى شيء مّا كان فعّالا عنده ولكن كان يتعيّن عليه أن ينفي حقّه في الوجود ليصير ماركس **ذاك الذي نعرف**. ذلك أنّ ماركس بنصفه اليمينيّ، وجانبه «الواقعيّ»، جانب رجل الدولة، وسياسة الواقع الفعليّ، والنظريّة الكبرى، كان يكتمُ أنفاسَ جانبه اليساريّ، والمتمرّد، والحيويّ، جانب «مجرّد النقد» الذي كان يتعرّف إليه لدى الآخرين، باعتباره «موقفا في ذاته». وبنقده المُعدِم لشترنر وباكونين، كان ماركس بكيفيّة مًّا، يدوس على جثّته، على الجزءِ العينيّ والوجوديّ، بل في نهاية المطاف، الجزء «الأنثويّ» من ذكائه. بهذا الجانب كان ماركس قد ثار بعدُ نقديًّا ضدّ هيغل وفي سياق توجّهٍ واقعيّ وعينيّ؛ أمّا الآن فيظهر على أنّه من بين مفكّري الأسياد مواجهاً ذلك الجانبَ في أحاديّته.

ينتمي شترنر مثْل ماركس، إلى جيل الشباب الألمان [١٩١] الذي كان قد طوّر بدربته على التفكّر المخرّب وضمن مناخ الفلسفة الهيغليّة، حدْسا خارقا لكلّ «ما يدور في الرأس» (فيورباخ، برونو باوِرْ، أرنولد روغِه، موزسْ هيسْ، كارل غرونْ، هاينريش هاينهْ إلخ).

وكان المنطق الهيغليُّ قد اكتسحَ مجالاً لم يكن مجرّدَ كينونة ولا مجرّد وعيٍ، بل هو في ذاته «شيء مّا من كليهما»؛ وهذا ما يعنيه شكل التفكير الموسوم باللاموسوطيّة الموسوطة. ذلك أنّ الكلمة السحريّة للمنطق الجديد هي التوسيط. وبالإمكان أن نترجمها بـ«الوسَط». ثمّة بين الكينونة وبين الوعيِ، وسَطٌ هو كلاهما، وفيه يزولُ ظاهرُ الطرح المضادّ للرّوح والمادّة؛ وماركس كان قد نقل هذه الرؤيةَ إلى نظريّته في رأس المال.

ولنقل هذا بلغة العيان: في رؤوس البشر تشتغل برامجُ تفكيرٍ وإدراكٍ تتشكّل تاريخيًا و«توسِّطُ» ما يمرّ من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى الخارج. بكيفيّة مّا، جهاز المعرفة الانسانيّة هو محطّةُ أبدالٍ ومركز قيادة ومحوِّلٌ، تُبرمَجُ فيه خطاطاتُ إدراك وأشكالُ حكمٍ وبنى منطقيّةٌ. ومن ثمّ، لا يكون الوعي العينيُّ أبداً شيئا مّا غيرَ موسوطٍ، بل موسوطاً من خلال «البنية الداخليّة».

بالنظر إلى هذه البنية المستفادَة، يمكن أن يتّخذ التفكّر مبدئيًا، ثلاثة مواقف: فيمكن أن يعمل على التخلّص منها من حيث «يُبطلُ برمجَته»؛ ويمكن أن يتحرّك فيها يقِظا قدْر المستطاع؛ ويمكن أن يستسْلم بما هو تفكّرٌ من حيث يسلّم بأطروحةِ أنّ البنية هي كلّ شيء.

وسنعالج الآن هذه المواقف الثلاثة. فكرةُ شترنرْ هي بالتبسيط، إفراغ الرأس من كلّ [١٩٢] البرمجيّات الأجنبيّة. وبعد هذا التطهير الذاتيّ الشامل للرأس، يُفترَض أن تبقى أنانيّةٌ عاريةٌ هي إن جاز القولُ، تفكّريّةٌ وخاوية. لو صدق هذا بالفعل، أي لو صدق أنّ المجتمع غرس في رأسي «بذرة الحمق»، لتعيّن إذا فكّرنا في الأمر سريعا، أن يقوم تحريري ولا ريب، على تفكيك تلك البرمجيّات الأجنبيّة الكامنة فيّ. ذلك أنّ ما أختصّ به في وعي الأنا يريد التخلّص بحركةٍ واحدة، من ذلك العنصر الأجنبيّ. ومن ثمّ، يستهدف شترنرْ تحرير باطنه من الاستلاب. يستقرّ العنصر الأجنبيّ في داخلي؛ فلا أستردّ ذاتي «بنفسي» إلاّ من حيث أطرد العنصرَ الأجنبيَّ. وبالإمكان أن نقرأ مئات الصفحات حيث نرى هذه الفكرة التي هي في الأساس بسيطةٌ، قد أثارت حفيظةَ ماركس وإنغلس. فينقدان هذا الموقف الأنانيّ المحدَث بشكل مدمِّرٍ، لا من منظور أخلاقيّ، بل من منظورِ نظريّة المعرفة: أعني باعتباره وهما ذاتيًا

جديدا. ويبيّنان أنّ الأنا عند شترنرْ، ذلك «الأوحد»، الذي أقامَ قضيّته على لاشيء ويعتبر نفسه مُلكَ نفسه الأوحد، إنّما يسقط في سذاجة جديدة لا تكشف عن نفسها فقط وفي شطر كبير منها، في وجهة نظر البرجوازيّ الصغير الذي يتباهى قائلا «ما أنفكّ أكون أنا». ذلك أنّ الفوضويّة النظريّةَ للقرن التاسع عشر تبلغ أوجَها لأوّل مرّة مع شترنر. إذ أنّ شترنر أنجز ردّا «وجوديّا» يختزل كلّ شيء في الأنا المحض، فافترضَ عن سذاجة تامّة ولكن على نحو زائف أيضا، أنّ الأنا شيء «موجود». ومن ثمّ يعتقد شترنر أنّه بعد أن أكون طرحتُ «عنّي» العنصرَ الأجنبيّ، المجتمع، فإنّ ما يبقى عندئذ، هو أنا جميل أختصّ به، أنا يستمتع بـ«تملُّك» نفسه. ويتحدّث شترنر بسذاجةٍ متألّقة، عن «الملكيّة» التي للأوحد في ذاته. لكنّ المرءَ لا يستطيع أن يملك إلاّ ما يوجد بالفعل. ههنا ثمّة تجرُبةُ تفكّرٍ تصدُقُ وسذاجةٌ مختلطة لا تبعد إحداهما عن الأخرى. [١٩٣] فالتفكّر الوجوديُّ في الوعي الذي «نختصّ به» هو واقعيّ بقدر ما أنّ المرورَ إلى تصوّر ملكيّة الذات لنفسها خاطئ. ذلك أنّ التفكّر الذاتيّ لا يُبقي على شيء موضوعيٍّ سيكون بمقدورنا أن نتملّكه.

يفكّك ماركس وإنغلس هذا البناء النظريَّ إلى أدقّ دقائقه. وبما أنّ الاحتقار هو الذي يدفعهما إلى ذلك، فإنّهما قد أقاما حفلةَ تفكّرٍ تهكّميٍّ يتحرّك متيقّظا قدر الاستطاعة، ضمن البنية الداخليّة للوعي. لكنّهما إذْ يدمّران الوهم الشترنريَّ، إنّما يدمّران أكثر من مجرّد الخصم، أعني أنّهما يدمّران نفسيهما. والطريقة التي يفعلان بها ذلك، سطرا سطرا وبواسطة منطق مكثّف وفيلولوجيا تتحرّى الدقّةَ، فضلا عن الرغبة القاسية في التدمير، هذا كلّه هو أكثر من النقد؛ إنّه درءٌ لخطر بعينه، وقضاءٌ على «إمكانيّة مغايرة». وبالفعل، لم تتوصّل

الماركسيّةُ قطّ إلى التخلّص من الظلّ الفوضويّ والوجوديّ الذي أظلّ شترنرْ. ولم يستعد هذا الظلّ حياةً أكثر كثافةً إلاّ مع سارتر وماركوزه، ضمن فكر يستلهم الماركسيّة.

لا ينتمي ماركس إلى ذلك النمط من العبقريّات الساذجة التي «تضرب إلى الدراسة والتكوين أمام الجمهور» كما يفعل شلّنغْ. ف**الإيديولوجيا الألمانية** يبقى نصّا خاصّا. ولم يُنشر قبل ١٩٣٢. منذ ذلك الحين، أشاعه فقهاءُ الماركسيّة بصفته نصّا مقدَّسا. واستخدمه في الحركة الطلابيّة، باعتباره سلاحا مضادّا للذاتويّة، ماركسيّون «متزمّتون» ضدّ أصحاب النزعة التلقائيّة والشباب اليافع في الندوات الأكاديميّة. لكن في حقيقة الأمر، كان لتكتّم ماركس وإنغلس عن نصٍّ نقدهما الأشدّ كثافةً للإيديولوجيا، سببٌ وجيه. إذ أنّ **الإيديولوجيا الألمانيّة** يفشي سرّا. فالمرء يمكن أن يعلم منه [١٩٤] أنّ ماركس وشترنرْ قد سلكا في ما يتعلّق بمسألة الذاتيّة وبالتناظر، مسلكا خاطئا. كلاهما يعلم أنّ وعي البشر هو في بادئ الأمر، «مستلَب» وأنّه لا بدّ من «إعادة تملّكه» بواسطة تفكّر صَبورٍ. وكلاهما يُعمل الفكرَ في جدليّة ما هو خاصّ وما هو أجنبيٌّ، ولكنّ كليهما لم يعثرا على الحدّ الأوسط ويسرعان إلى اقتحام مواقع بديلة يصُدّ بعضها بعضا. فاختار شترنر طريق اليمين واختار ماركس طريق اليسار. إذ أنّ شترنر يعتقد في إمكان نسخ نزع الملكيّة عن الذات، بواسطة عمليّة تطهير فردانيّة. فالأوحد يتعلّم «في سنّ النضج»، التخلّص من برمجيّاته الداخليّة الأجنبيّة على نحوِ أنّه يتوفّر عليها ولا يتوفّر عليها في الآن نفسه، ومن ثمّ «ينظرُ إليها» بصفته سيّدَها الحرَّ ومالكَها. والأوحد من حيث يتخلّى عن الأفكار والأشياء بما هي مُلك له، إنّما يُفقدُها سطوتها عليه. عند شترنر يمرّ التفكّر الذاتيُّ

الواقعيّ وطُقس الأنا الإيديولوجيّ أحدُهما في الآخر بشكل عنيف. وما يمكن أن يكون تجرُبة نتّاجةً للتماسُف الداخليّ عن أشكال الترويض، إنّما يتحوّل في فكر شترنر دوغمائيًّا، إلى «فكرٍ قاصرٍ» جديد.

أمّا المبحث الماركسيّ الذي يتعلّق بأشكال الوعي الطبقيّ، فهو أيضا في نقطة بدايته، واقعيٌّ. إذ أنّ أشكال الوعي الطبقيّ وصورَ العالَم والإيديولوجيّاتِ يمكن أن تُفهَم بالفعل، بصفتها «برمجيّاتٍ»؛ إنّها توسيطاتٌ، خطاطاتٌ مشكَّلةٌ ومشكِّلةٌ للوعي، نتائجُ سيرورة تاريخيّة للتكوين الذاتيّ لكلّ عقلٍ. وتمهّد كيفيّة النظر هذه الطريقَ لتحليل خصبٍ لتشكّلات الوعي يمكن أن يتحرّر من لعنة المثاليّة الساذجة. لكنّ ماركس وإنغلْس ينحرفان عن نقطة البداية هذه من جرّاء ماديّتهما التي هي «في نهاية المطاف» **دوغمائيّة**. فهما ينسخان الذاتيّة ضمن السيرورة التاريخيّة. وهذا بيِّنٌ [١٩٥] من القسوة والاحتقار اللّذين يطغيان على تناول ماركس لخصومه «الوجوديّين». ويتبدّى أيضا في هذ القسوة، الشكلُ الآخرُ للتفكّر الذي يطابق فكرَ الأسياد. حيث كان شترنر يقود أناهُ الثائرَ والمتباهي إلى حلبة الصراع العموميّة، كانت الماركسيّةُ تنتج ثوريًّا يستخدم نفسَه وسيلةً في السيرورة التاريخيّة مع الشعور بكياسة أرقى وسياسة واقعيّة أمكر. وفي منازلة **أوحد** شترنرْ **الزائف**، تنشأ ضمن النظريّة الماركسيّة، نقطة بداية **لغُفْلٍ زائف**، أعني ذلك الثوريّ الذي سيُختزَل هو أيضا في وسيلةٍ يُظنُّ أنّها شديدةُ المِراسِ، لوثَنِ الثورة. تلك هي القطيعة التي كان كشفها ألتوسّيرْ في أعمال ماركس بعد **الإيديولوجيا الألمانيّة**. ومن قبل ذلك بوقت طويل، ليس في وقت متأخّر عن مساجلة شترنر، بدأت عند ماركس نزعةٌ إلى التمسّك بكيفيّة تكاد تشبه مسلكَ يسوعيٍّ

الثورة، بسيرورة التطوّر التاريخيِّ التي كان يعتقد أنّه بمقدوره أن يتعرّف إليها ويُخضعَها أيضا. فالنظريّة الماركسيّة تنشُدُ الهيمنةَ من حيث تتفكّر الذاتَ في النظريّة بصفتها وظيفةً للتطوّر. وتعتقد أنّه بإمكانها أن تتوصّل إلى السيطرة على التاريخ من خلال التشيئة الذاتيّة. فهي من حيث تجعل نفسَها أداةً للمستقبل المزعوم، إنّما تعتقد أنّه بمقدورها أن تجعل المستقبلَ أداةً لها.

منطق الأسياد هذا الفصاميُّ الكلبيُّ لا نظير له في التاريخ. إذ وحدَه وعي على درجة قصوى من التطوّر يمكن أن ينخدع على هذا النحو. والمفكّر الوحيد الذي بلغ عنده التفكّر الذاتيّ ذرْوات مشابهةً من الإنكار الذاتيّ الماكر كان نيتشه الذي يعلم الجميع تاريخ تأثيره.

قمّةُ تلك التشيئة الذاتيّة الماكرة والمشحونة بالدلالة الفلسفيّة [١٩٦] كان قد بلغها أولئك الشيوعيّون الشجعان القدامى الّذين اعترفوا كذبا في تلك المحاكمات الاستعراضيّة بموسكو، وفي وجه موت محقَّق، بأنّهم تآمروا ضدّ «الثورة»، اعترافا لم ينتزَع قسرا وحسب، بل كان ينطوي أيضا على جانب من الحريّة، من حيث أراد المتَّهمون باعترافاتهم، صونَ الثورة من أضرار تفوق الضرر الحاصل لا محالةَ، عن الاتّهام والاعدام. لا تسمح المفهومات التقليديّةُ لل«تراجيديّ» بفهم الطابع الماكر لازْدواجيّة الحكم بالإعدام بواسطة القبول بالانتحار. إنّها حالاتُ قتْل ما يزال واضحا بالدلالة البيولوجيّة وحسْب، مَن قتل في الحقيقة، مَنْ. وهي حالات قتْل وحالات انتحار ضمن بنية فصاميّة لا يمكن الفصل فيها بوضوح بين الأنا الذي يقتُل والأنا الذي يُقتَل. [١٩٧] فليس متأكّدا سوى أنّنا نرى في نهاية المطاف، جثثا ملقاةً على الأرض، هي جثث أناسٍ عقلاء ماتوا خنقا، ورميا بالرصاص، ودهْسا ورفْسا. والآكدُ أنّ حالةَ ألتوسّير تُضمّ **أيضا**



محاكمة «حزب الصناعة» بموسكو.

إلى السيكولوجيا المرَضيّة للماركسيّة. فهي تقع على صعيد من الذكاء يتّصف بالعنف القاتل وحيث تلتهم الثورةُ أبناءَها الأكثر تبصُّرا وحصافةً، لكي لا نتحدّث عن الملايين الّذين هلكوا من دون أن يعرفوا على وجه التحديد، فيما كانت هذه الثورةُ تعنيهم،- وربّما باستثناء أنّ ما قتلهم لم يكن من الممكن أن تكون الحقيقةُ بسارها.

في عام ١٨٤٣ كان ماركس قد عبّر عن فكرة يمكن أن نعتبرها الجذرَ المنطقيَّ لانقلابات الأشياء تلك إلى أضدادها، وردتْ في جملةٍ واضحة كان كتبها قبل مرحلة التشدّد، وتشي مع ذلك، بنزعة كلبيّة: «...إذا كانت الشيوعيّة قد شهدت معارضةً من المذاهب الاشتراكيّة الأخرى...، فليس ذلك صدْفة ولكنّه ضرورةٌ، لأنّ

الشيوعيّة نفسَها لا تعدو كونها تحقيقا بعينه جزئيّا للمبدإ الاشتراكيّ» (ماركس-إنغلس، **الرسائل**، ١، ص. ٣٤٤). في كلمة «جزئيّ» تتلعّب السخريةُ العليا للماركسيّة. إذْ مَن يقول «جزئيّ» يعلم أنّه يوجد ولا بدّ أن يوجد على الأقلّ، جانبان. ومن ثمّ، مَن يقتصر على جانب دون الآخر، ينخدع ويخدع الآخرين. وحدَها معرفةٌ تستغرقها إرادةُ الاقتدار يمكنها أنْ تقدّم الأحاديّة الواعيةَ باعتبارها حقيقة. وبالتالي تتنكّر جذريًّا لأهوائها المعرفيّة. على هذا النحو، الشيوعيّةُ هي معرفة السطلة تلك التي تفشي سرّها من قبْل أن تتبوّأ هذه السلطة سدّة الحكم. وهذا وحده دون سواه ما تشترك فيه الشيوعيّة مع الفاشيّة على الصعيد الفلسفيّ.

[١٩٨] V. الإحساس بالحياة في غبش الفجر الزائف

الانكار الذاتيّ للتنوير إنّما هو نتيجةٌ للتاريخ الأقرب إلينا الذي قوّض كلّ الأوهام الجميلة لـ«وجود مغاير معقول». إذ أنّه لا بدّ بالضرورة أن يضِلّ التنويرُ سواءَ السبيل من جرّاء «مبدإ اليسار» طالما أنّ منظومات استبداديّةً هي التي تمثّل في الواقع الفعليّ، هذا المبدأ. ومن قوام التنوير تفضيلُ مبدإ الحريّة على مبدإ المساواة. وليس يمكن أن يتظاهر بالعمى أمام واقعةِ أنّ الاشتراكيّة التي يتعاطف معها، قد فقدت براءتها تقريبا مثل الذي كانت قد ناهضتْه في الأصل. ذلك أنّ «الاشتراكيّة القائمة فعليًّا» وكما توجد اليوم، تجعل بكيفيّة مًّا، مسألة اليسار واليمين، أمرا سطحيًّا لا طائل منه. ولا ريب أنّها تتميّز عن الرأسماليّة من خلال أشكالها التي يمكن التعرّف إليها بمحاسنها ومساوئها. ولكنّها تشترك مع الرأسماليّة كما مع كلّ نظام سياسيّ-

اقتصاديّ، في العلامة القاسية للواقع الفعليّ الذي لا يمكن البتّة أن يكون من تلقاء طبيعته لا على اليسار ولا على اليمين، بل يكون دوما من حيث أنّنا نحن الّذين نصنعه، على ما هو عليه. وحدها الأخلاق يمكن أن تتّخذ موقفا على يسار أو يمينِ الوقائع. فالواقع طالما أنّه يغْنينا، يكون مستحسَنا أو مستقبَحا، ممّا يُطاق أو ممّا لا يُطاق. وليس للوعي بالنظر إلى المعطى إلاّ خيارُ أن يُقرّ بذلك أو لا يقرّ. هو ذا بشكل ابْتدائيّ كافٍ، ما يوضّحه نقدُ العقل الكلبيّ. أمّا أن نتفهّم انطلاقا من ذلك معنى الإحباط وتثبيط الهمم الراهن، فهذا ليس ابتدائيًّا. وحدها الأخلاق عرضةٌ للإحباط، ووحدها الأوهام تنتظرها اليقَظة. [١٩٩] أمّا السؤال فيتعلّق بمعرفة ما إذا لم نكن في أثناء الإحباط، نقتربُ من الحقيقة.

نحن بالفعل منغمسون في غسق انعدامِ وجهةٍ وجوديّة فريدٍ. فالشعور الحيويّ للمثقّفين اليوم هو شعورُ أناسٍ لا يستطيعون فهمَ أخلاقيّة انعدام الأخلاق، لأنّ كلّ شيء سيصير عندئذ «سهلا جدّا». ولذلك، لا أحد يعرف من الداخل، كيف ينبغي أن يستمرّ كلّ شيء.

مع الغسق الكلبيّ لتنوير يقوم على التشكيك والانكار، ينشأ إحساسٌ مخصوص باللاّزمنيّة يشي بالاضطراب والحيرة، وبالمبادرة وتراخي الهمّة، وبالانحباس وسط أشياء غريبةٍ عن التاريخ، وبعدم التعوّد على بهجة المستقبل. فيتّخذ الغدُ الطابعَ المضاعفَ لما يَعدِم الأهميّةَ ولاسْتلاحةِ الكارثة، وبين هذا وذاك يبقى بصيصُ أملٍ في النجاة. أمّا الكانيّةُ فإمّا أنّها تصير الطفل المدلَّل للأكاديميّات، أو تُخصْخَصُ مع الثقافة والتاريخ، وتُختزَل في سوق الروبافيكيا، إلى مصغَّراتٍ عجيبةٍ لما كان موجودا من قبْل. ذلك أنّ الأهمّ في الأمر كلّه، ما زال يتعلّق بسِيَر السابقين والملوك الّذين عمّروا وماتوا،-

وبخاصّة الحياة الأبديّة للفراعنة الّذين ماتوا ميتة هانئة، ونرغب في التشبّه بهم.

ضدّ مبدإ الأمل، ينتصب الآن وهنا، مبدأُ الحياة. فالمرء يترنّم في طريقه إلى العمل، مغنّيا: «لا تنتظر أيّاما أفضل» أو «هنالك أوقاتٌ أودّ فيها لو كنتُ كلبي». وفي مقاهي التعاضديّات يرى المرء في المساء وعلى جدرانها، معلّقاتٍ كُتب عليها «أنّ المستقبل قد أُلغيَ لنقص في المساهمة». وإلى جانب ذلك، كُتبَ: «نحن أناسٌ كان آباؤنا يحذّروننا دوما من أنفسنا». [٢٠٠] ذلك أنّ الإحساس بالعصر المتأخّر والكلبيّ هو إحساسٌ بالتنقُّل وبالرتابة الكئيبة المحصورة بين واقعيّة مكدِّرة وأحلامِ يقظةٍ مرتابةٍ، بين السكينة والتقلّب، بين الحضور والغياب، بين رسوخ أقدامنا في الأرض والتنائي عنها حسب الإرادة والمزاج. هنالك أناس طموحون، وأناس متراخون محبَطون. إلاّ أنّنا ننتظر أكثر من أيّ وقت مضى، شيئا مّا قد يتناسب مع الإحساس بأيّام أفضل، أنْ قد يحدث شيء مّا. وكثيرون يودّون إضافة: أيّا كان ذلك الشيء. إذْ لدينا أحاسيس كارثيّة تنمّ عن شغفٍ بالكوارث، أحاسيس حلوة ومُرّة وخاصّة، هذا إذا كان ما يزال بإمكاننا أنْ نقي الخاصّ من الأسوإ. والأفلام الجيّدة مهمّةٌ. ولكن ليس من السهل محاكاة الأمثلة الحسنة، لأنّ كلَّ حالة هي مغايرة، وبخاصّة الحالة التي يختصّ بها المرء. ما زلنا نُهدي لأنفسنا كتبا، ونتعجّب قليلا حين يأتي البابا إلى ألمانيا، من أنّ شيئا من ذا القبيل ما يزال بعامّةٍ موجودا. يقوم المرء بعمله ويقول في قرارة نفسه إنّه سيكون من الأفضل أن يلتزم به على أحسن وجه. نحيا يوما فيوما، ومن عطلة إلى عطلة، ومن نشرة أخبار إلى نشرة أخبار، ومن مشكل إلى مشكل، ومن هزّة جِماع إلى هزّة جِماع، وداخل

اضطرابات وقلاقل خاصّةٍ وقصصٍ على المدى المتوسّط، موتورين مسترخين. نشعر بأنّ أشياء كثيرةً «تعْنينا»، لكنّنا لا نكترث لمعظمها.

تكتب الصحفُ أنّه لا بدّ للمرء أن يرتّب شؤونه للصراع من جديد لأجل حفظ البقاء، وللتقشّف ولتعديل المزاعم، والإيكولوجيّون يقولون ذلك أيضا. مجتمعُ المزاعم والدعاوى، أُفّا له! في أوقات ضعفنا نتبرّع لإريتريا أو لسفينة متجّهة إلى الفيتنام، ولكنّا لا نسافر إليهما. وما زلنا نرغب في أن نرى أشياء كثيرة من هذا العالَم وبعامّةٍ: «أن نحيا مدّةً أطول بعض الشيء». ونتساءل ماذا سنفعل في المقام الأوّل وهل هذا سيستمرّ. على الصفحة الأدبية من الجريدة الأسبوعيّة **دي تسايتْ**، يتنازع نقّادُ الثقافة معرفةَ الطريقة الصحيحة في أن نكون متشائمين. [٢٠١] ويقول أحد المهاجرين من أوروبّا الشرقيّة لمهاجرٍ آخر: «منذ وقت طويل أرى الأشياء مظلمةً كما تراها. ولكن على كلّ حال، على كلّ حال... أين سنذهب لو كان كلّ واحد يحمل عبء التشاؤم والقنوط؟» فيجيب الآخر: «لقد ولّى زمنُ 'على الرغم من'».

يحاول بعضهم منذ وقت طويل أن يُنهوا تحليلَهم النفسيّ، ويتساءل آخرون منذ وقت طويل، عمّا إذا كان باستطاعتهم أن يبرّروا لأنفسهم أنّهم لم يشرعوا في أيّ تحليل نفسيّ؛ ولكن ينبغي التفكير في الكلفة وفي استخلاص المعاليم من التأمين الاجتماعيّ، وينبغي التساؤلُ هل ما يزال بمقدورنا ذلك بعدئذٍ، كما نعتقد أنّه بمقدورنا ذلك عند اشتداد الأزمة، والحال أنّنا في المقام الأوّل، لسنا متأكّدين من كوننا نريد أن نستمرّ على ما نحن عليه إلى الآن. يا للعجب، لقد تبيّن فضلا عن ذلك، أنّ إجادة الطبخ ليست خيانةً، وأن القصّة الرعناء هذه للاستهلاك والسفر بالسيّارة ليست في الحقيقة...

في مثْلِ عصرِ الأسرار المفضوحة هذا حيث يشُقُّ اقتصادٌ صغيرٌ

شيطانيُّ الفكرَ، وحيث يتفكّك المجتمع المزعومُ إلى مئة ألف ضربٍ من التخطيط والارتجال يتجاهل بعضها البعض ولكن تربط بينها شتّى أنواع الخُلف والبطلان، - في مثل هذا العصر لا يُضرّ التنويرَ أو ما تبقّى منه، أنْ يذّكَّر أسسَه. وبالنسبة إلى أشكال الاذّكار هذه، توجد منذ ردح طويل من الزمن، أمثلة لها تأثير قويّ. «الفضاء العموميّ»(*) كان لوقت طويل أحد الموضوعات المكينة للتنوير المجدَّد، وبخاصّة في صلة مع مفردة «تجرُبة»، وأكثر من ذلك في علاقة بعبارة «السياق الحيويّ» التي كانت تُكتب بمتعةٍ، لأنّ المرء كان يتملّكه إحساسٌ بأنّه في مكان مَّا، كانت الحياة تخلق سياقاتِ ترابطٍ، والسياق كان بالفعل وعدا بمعنى مَّا.

لكن في الأثناء، انخفضت حمّى الصيد الفكريّ [٢٠٢] «للسياق الحيويّ»، لأنّه يمثّل على الأقلّ شيئا نادرا ندرةَ الفولبيرْتنرْ، ذلك الأرنب البريّ الذي له قرن الوعل ويعيش في بافاريا، والذي كان مازحو بافاريا قد تعوّدوا على اصطياده حين كان المصطافون القادمون من بروسيّا قد صاروا أذكياء جدّا وكانوا يستحقّون درسا لا يُنسى. لكنْ منذ أن كفّ البروسيّون عن المجيء، وأخذوا يشيّدون «سياقهم الحيويّ» وراءَ علامات الرمي الأوتوماتيكيّ، انخفضت وتيرةُ اصطياد الفولبيرتنرْ، التنوير المرصود للبروسيّين البارعين، مثله مثل التنوير بعامّة ولغير البروسيّين.

ما العمل الآن؟ في التأمّل التمهيديّ الخامس الذي يوطّئ للدراسة الأساسيّة الحقيقيّة للعقل الكلبيّ، أريد أن أعمل على تسمية مصدرٍ للتنوير ينطوي على سرّ حيويّته: الوقاحة.

(*) يعني مصنّفَ هابرماس.

[٢٠٣] ٥. «بحثا عن الوقاحة المفقودة»

نادرا ما يطلق الأستُ الخوّاف ضرطة مرحة.

حكمة لوثريّة.

المعارضةُ والنزوةُ والحذَرُ المرِح وروحُ السخرية هي علامات على الصحّة والعافية؛ وكلّ لا مشروطٍ إنّما ينتمي إلى الأمراض والعاهات.

نيتشه، **في ما أبعدَ من الخير والشرّ**.

لقد بسطوا أيديَهم على حياتي كلّها؛ فلتنتفضْ في وجوههم وتتحدّاهم.

دانتون قبل إدانته.

I. الفلسفة الإغريقيّة في الوقاحة: الكونيقيّة

الكونيقيّة القديمة هي على الأقلّ من حيث أصلها الإغريقيّ ومبدئيّا، وقحة. وتنطوي وقاحتُها على نهْجٍ يستحقّ أن يُكتشَف. وإنّه لمن عدَم الانصاف تجاهلُ هذه «الجدليّة المادّيّة» الفعليّة الأولى التي كانت أيضا **وجوديّةً**، إلى جانب المنظومات الكبرى للفلسفة الإغريقيّة، أفلاطون وأرسطوطاليس والرواقيّين، وأن نعتبرها مجرّدَ

لعبة تهكّمية وحلقةَ نصفِ ضحك ونصفِ اتّساخ. لقد اكتُشف في **الكونيسموسْ**، فنُّ استدلال ما زال يجهل الفكرُ الجادُّ إلى يوم الناس هذا، ماذا يمكن أن يفعل به. أوَ ليس [٢٠٤] من الفظاظة والجلافة أن يتمخّط المرءُ في حين يتضرّع سقراط إلى جِنّه ويتحدّث عن النفس الإلهيّة؟ وهل يمكن أن نصف سلوك ديوجين بغير كونه سوقيّا مبتذَلا حين ضرط ردّا على نظريّة أفلاطون في المُثُل، أو هل سيكون الضراط نفسُه مثالا من المثل أطلقه الإله من تأمّله النشْكونيّ؟ وماذا يعني أنّ هذا المتسكّع المتفلسِف يجيب على نظريّة أفلاطون في الإيروسْ، بالاستمناء أمام الجمهور؟

لفهم هذه الحركات والإشارات التي هي في الظاهر استفزازٌ على نحو فريدٍ، يجب أن نأخذ في الحسبان مبدأ أساسيّا كانت قد نشأت عنه مذاهبُ الحكمة في الحياة وكان يعَدُّ في نظر القدامى، أمرا بديهيًّا، من قبل أن تقوّضه أشكالُ التطوّر الحديثة. ذلك أنّه بالنسبة إلى الفيلسوف، رجلِ محبّة الحكمة والحياة **الواعية**، لا بدّ أن تتطابق الحياةُ والمذهب. فمركز كلّ مذهب هو ما يجسّده أتباعه. وهذا ما يُساءُ فهمه مثاليًّا، كما لو أنّ معنى الفلسفة يكمن في أن تجعل البشر يتعقّبون أثر مثالاتٍ لا يمكن درْكُها. لكن إذا كان الفيلسوف مدعُوّا في شخصه بالذات، أن يحيا ما يقول، فإنّ مهمّته بالدلالة النقديّة هي أكثر من ذلك، أعني أن يقول ما يعيشه. منذ قديم الزمان، يجب أن تتمدّى كلُّ مثاليّة وتتأمْثَل كلُّ ماديّة، لكي تصيرا فعليّتيْن **بالنسبة إلينا** نحن الكائنات التي تحتلّ الوسَط. والفصل بين الشخص والشيء، بين النظريّة والممارسة ليس البتّة واردا في سياق هذا المنظور الأساسيّ، إلاّ أن يكون من قبيل العلامة على تعتُّم الحقيقة. وتجسيد مذهبٍ مَّا إنّما يعني أن نكون الوسَط الذي له.

وهذا هو ضديدُ ما يُطالَبُ به في سياق الموعظة الأخلاقيّة، الفعلُ الذي يهتدي بأمْثَلٍ مّا على نحو صارم. في الانتباه إلى ما يمكن تجسيدُه، نبقى [٢٠٥] في مأمن من الديماغوجيا الأخلاقيّة ومن إرهاب التجريدات الأصوليّة التي لا يمكن أن نعتنقها لوقت طويل. (فالسؤال ليس هو: ما هي الفضيلة من دون الإرهاب؟، بل هو: أوَ ليس الإرهابُ إلاّ مثاليّة نسِيقة؟)

وسَمَ ظهورُ ديوجين اللحظة الأكثر دراميّةً في مسار الحقيقة الذي للفلسفة الأوروبيّة في بداياتها: في حين قطعت «النظريّة العليا» بشكل لا رادّ له وابتداءً من أفلاطون، خيوط التجسيد الماديّ ناسجةً بدلا من ذلك، خيوطَ الاستدلال بكيفيّة أوثقَ وأمتنَ لتنتج حبْكة منطقيّة مكينةً، تظهر صيغةٌ تخْريبيّةٌ لنظريّة **سفلى** تدفع بالتجسيد العمليّ إلى الأقصى في شكل ساخر ومضحك. فينقسم مسار الحقيقة إلى كتيبةِ النظريّة الكبرى الاستدلاليّة، وفرقةِ مناوشين تتوخّى آدابَ التهكّم والسخرية اللاذعة. مع ديوجين تبدأ في الفلسفة الأوروبيّة، مقاومةُ اللعبة التي دبّرها «الخطاب». ذلك أنّه ما لبث أنْ ناهض «الإخراجَ الكلاميَّ» للكليّة الكونيّة التي استوزرتْ الفيلسوفَ عليها. وسواء تعلّق الأمر بـ«نظريّة» في شكل المونولوغْ أو بـ«نظريّة» في شكل الحوار، كان ديوجين يشتمّ في كلتيهما، رائحة التجريدات المثالية والفتورَ الفصاميَّ لفكر محشوّ في الرؤوس. على هذا النحو يخلق ديوجين، آخِرُ السفسطائيّين القدامى وأوّلهم في تقليد المقاومة المتهكّمة، تنويرا مُخشَوْشنا. ويفتتح **الحوار غيرَ الأفلاطونيّ**. ههنا يُظهر آبولوّن، إله المقابسة والإلماع، وجهَه الآخرَ الذي فاتَ نيتشه: أعني آبولوّنْ بصفته الشخص الأسطوريّ المفكّر، والسفّاحَ، والكوميديَّ الساخر. ذلك أنّ السهام القاتلة للحقيقة تضربُ حيث تعتقد الأكاذيب بأنها في

مأمن خلف السلطات. ههنا تُبرِم «النظريّة السفلى» لأوّل مرّة، تحالفَها مع الفاقةِ والتهكّم اللاذع.

[٢٠٦] انطلاقا من هنا يسهُل بيانُ معنى الوقاحة. ذلك أنّه لمّا صارت الفلسفة غيرَ قادرة على أن تحيا ما تقول إلاّ رياءً ونفاقا، تعيّنَ أن تقول الوقاحةُ ما يعيشه الانسان. ومع ثقافةٍ تحوّل فيها المثاليّات المتصلّبةُ الكذبَ إلى شكلِ حياة، يغدو مسار الحقيقة موقوفاً على وجود أناسٍ يكون لديهم ما يكفي من العدوانيّة والحريّة («بلا حياء ولا وجل»)، ليقولوا الحقيقةَ. فيفقد المهيمنون وعيهم الذاتيّ الفعليَّ لصالح المخبولين والمهرّجين والكونيقيّين؛ ولذلك تجعل النوادرُ المرويّةُ الاسكندرَ ذا القرنيْن يقول إنّه يرغب في أن يكون ديوجين لو لم يكن الاسكندر. لو لم يتملّكْه جنونُ طموحه السياسيّ، لَلعبَ دور المجنون ليقول الحقيقةَ لبني جلدته. (وإذا أخذ أصحاب النفوذ بدورهم، يفكّرون كونيقيًّا، حين يعرفون حقيقة أنفسهم ومع ذلك «يستمرّون في ما هم عليه»، فإنّهم يطابقون عندئذٍ بالتمام التعريفَ **الحديث** للكلبيّة.)

وفضلا عن ذلك، منذ بضعة قرون وحسبْ استفاد لفظ «وقح» دلالةً سلبيّة. في البدء كان يعني كما في الألمانيّة القديمة الرفيعة، العدوانيّة الخلاّقةَ، الأنفةَ والجرأةَ أمام العدوّ: ومن معانيه «الشجاعة، شدّة البأس، اليقِظ، الجَسور، البرّيُّ، الشّرِه». وينعكسُ على تاريخ هذا اللفظ، إبطال حيويّة ثقافةٍ بعينها. إنّه عند الّذي ما يزال اليوم وقحا، لا يكون خمود النار المادّية فعّالا كما يريد ذلك أولئك الّذين يُربكهم الطائشون. داوود العهد القديم هو المثال الذي يُضرب على الوقِح الذي يستفزّ جالوت، «هيّا اقتربْ حتّى أصيبك في مقتل». فهذا المثال يُظهر أنّ الرأس ليس له أذنان ليسمع ويطيع، بل

أيضا جبهةٌ لمجابهة من هو أقوى منّا: مقلاع، شتيمة، وقاحة.

[٢٠٧] تكتشف الكونيقيّة الاغريقيّةُ الجسد الحيوانيّ للإنسان وحركاته بصفتها حججا وأدلّةً؛ ويطوّر من ثمّ ماديّةَ تمثيل إيمائيّ ساخر. فديوجين يدحض لغة الفلاسفة بلغة المهرّج: «لمّا عرّف أفلاطون الانسان بكونه حيوانا ذا قائمتيْن ومن دون ريش، وصادق المستمعون على ذلك، حمل ديوجين إلى مدرسة أفلاطون ديكا نُزِع ريشُه وقال: «هو ذا الانسان حسب أفلاطون». فأضاف أفلاطون إلى التعريف: «له أظافرُ مفلطَحةٌ وعريضةٌ» (**ديوجين اللايرسيّ، VI/ ٤٠**). هو ذا وليس الأرسطوطالسيّة، الطرحُ الفلسفيّ-الواقعيّ المضادُّ لفكر سقراط وأفلاطون. ذلك أنّ أفلاطون وأرسطوطاليس كليهما مفكّران يصطفّان إلى جانب الأسياد حتّى إذا ما زالت شرارةُ فلسفةٍ سقراطيّة جمهوريّةٍ وعاميّةٍ فعّالةً في سخريات أفلاطون وفي ملامح فكره الجدليّ. ديوجين وأشياعُه يقابلون ذلك بتفكّرٍ هو بالجوهر عاميٌّ. - وحدها نظريّةُ هذه الوقاحة يمكن أن تفتح الطريق لتاريخ سياسيٍّ لأشكال التفكّر المناهض والمكافح. وهذا ما يسمح بتأسيس تاريخ الفلسفة باعتباره تاريخا جدليًّا للمجتمع: إنّه تاريخ تجسيد الوعي وانفصامِه.

لكن مُذْ صار قول الحقيقة مع الكونيقيّة، مشروطا بعوامل من مثلْ الشجاعة والوقاحة والمخاطرة، دخل مسار الحقيقة في توتّر أخلاقيٍّ لم نشهدْ له مثيلا إلى الآن، توتّرا أسمّيه جدليّةَ رفْعِ الكبْت. مَن يعتنق حرّيةَ معارضةِ الأكاذيب السائدة، إنّما يُثير مناخا تطغى عليه أشكال تراخي التهكّم اللاذع حيث ترى المتسلّطين بمعيّة إيديولوجيّيهم الأسياد يُبطلون هم أيضا على نحو انفعاليّ، أشكالَ الكبت والزمّ القائمة لديهم- وهذا من جرّاء الاصطدام بالمقاليع

النقديّة للكونيقيّة. لكنْ في حين يبسطُ الكونيقيُّ «وقاحاتِه» من خلال حياة [٢٠٨] تقوم على نزاهة التقشّف، تجيبُه المثاليّةُ من جانب المعتدَى عليهم، بإبطالٍ للكبتِ مموَّهٍ بالاستنكار يذهب في أسوإ الحالات، حدَّ الإبادة والاستئصال. ذلك أنّه من قوام السلطة أنّها لا ترغب في الضحك إلاّ من نِكاتها.

II. التبوّل ضدّ ريح المثاليّة

للوقاحة من جهة المبدإ وضعان: أعلى وأسفل، هيمنة ومضادّةٌ للهيمنة؛ وإذا أردنا أن نقول ذلك في عبارات قديمة: السيّد والعبد. فالكونيقيّة القديمة شرعت في محاكمة «الحجج العارية» انطلاقا من المعارضة التي تستند إلى السلطة التي تتأتّى من أسفل. ذلك أنّ الكونيقيّ يضرط، ويتغوّط، ويتبوّل، ويستمني في الشارع وعلى مرأى من الملأ في سوق أثينا؛ وهو يحتقر المجدَ ويسخر من فنّ المعمار، ولا يحترم شيئا ولا أحدا من الناس، ويحاكي محاكاةً ساخرةً قصَص الآلهة والأبطال، ويأكل اللّحوم والخضار النيئة، وينام متمدّدا تحت الشمس، ويمازح بنات الهوى، ويقول للإسكندر ذي القرنيْن: «تنحَّ عن شمسي»[1]. فماذا يعني هذا كلّه؟

الكونيقيّةُ هي ردٌّ أوّل على مثاليّة الأسياد الأثينيّةِ، ردّا يتعدّى أشكالَ الدحض النظريّ. فهي لا تتكلّم ضدّ المثاليّة، بل هي تحيا ضدّ المثاليّة. يمكن أن يكون ديوجين حقّا، ذلك الشخص الذي يُفهم

(١) أتناول ديوجين كما بقيّةَ أعلام الكونيقيّة والكلبيّة، بكيفيّة محيَّنة، وليس بطريقة تاريخيّة-نقديّة. فالتحيينُ يخلُق إمكان تصنيف عامّ للحافزيْن الكونيقيّ والكلبيّ.

ظهورُه انطلاقا من منافسته لسقراط؛ إذ أنّ العجيب والغريب في سلوكه ربّما يدلاّن على محاولته التغلّبَ بطريقة كوميديّة، على الجدليّ الماكر. لكنّ هذا غيرُ كاف، [٢٠٩] فالكونيقيّةُ تُنتج تحوّلا جديدا يتعلّق بسؤال كيف نقول الحقيقة.

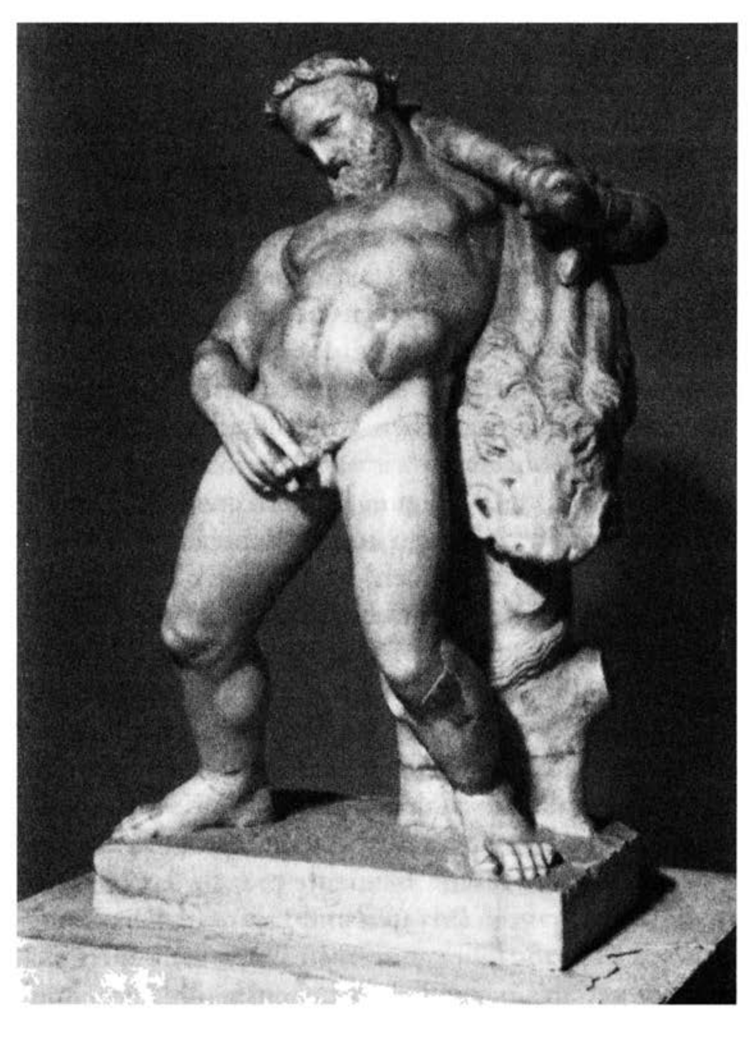
لا ينزّل الحوار الفلسفيّ الأكاديميُّ الموقف الماديَّ منزلةً لائقةً، بل ليس بإمكانه أن يفعل ذلك لأنّ الحوار نفسَه يفترض شيئا من قبيل التوافق المثاليّ. حيث يُقتصَر على الكلام، تشعر الماديّة الوجوديّة من البداية، بأنّها لا تُتفهَّم. إذ أنّه في حوار الأدمغة لا تظهر دوما إلاّ نظريّاتٌ دماغيّة، والجدليّة الدماغيّة يسهل عليها أن ترتفع بسهولة فوق خصومةِ المثاليّة والمادّية الدماغيّة. فسقراط يتفاهم جيّدا مع السفسطائيّين والماديّين النظريّين، شريطةَ أنْ يغريهم بالدخول في حوار يكون فيه هو سيّدَ النقض الذي لا يُقهَر. لكنْ لا سقراط ولا أفلاطون يفرغان من مواجهة ديوجين ويتغلّبان عليه، لأنّه يتحدّث معهما «بكيفيّة مغايرة»، في حوارٍ بالجلْد والشعر. كذلك لم يبق لأفلاطون إلاّ أنْ يشوّه صورة خصمه المحيِّر والعنيد. وكان يسمّيه «سقراط الذي جُنَّ» (سوكراتيسْ ماينومينوسْ). هذه العبارة تتقصّد إعداما وإلغاءً، ولكنّها تنمّ عن الاعتراف الأعلى بإطلاق. على الرغم منه يضع أفلاطون ديوجين على قدم المساواة مع سقراط أعظم الجدليّين. وإشارةُ أفلاطون بالإصبع هذه ثمينةٌ جدّا. فهي تُبرز أنّ شيئا مّا محيِّرًا ومع ذلك هو ضروريٌّ، كان قد حدث للفلسفة مع ديوجينْ. وبالفعل، يتبدّى في الفلسفة الكلبيّة للكونيقيّ، موقفٌ ماديٌّ يعْدِلُ الجدليّةَ المثاليّة. إذ أنّ له حكمةَ الفلسفة الأصليّة، وواقعيّةَ الموقف الماديّ الأساسيّ، وسكينةَ التديّن الساخر. مع كلّ أشكال فظاظته، لم يكن ديوجينْ متشنّجا في هذه المعارضة ولا ثابتا في

التناقض؛ [٢١٠] وحياتُه كانت تتسّم بالإيقان الساخر بالذات الذي لا ينتمي إلاّ إلى العقول الفذّة[١].

في المثاليّة التي تبرّر المنظومات الاجتماعيّة والكونيّة، تتنزّل الأفكار في الأعلى وتسطعُ على نور الانتباه: أمّا المادّة ففي الأسفل، بما هي مجرّد انعكاس للفكرة، مجرّد ظلّ ولوَثٍ. كيف للمادّة الحيّة أنْ تدفع عنها هذا التردّي في المنزلة؟ فهي مستبعَدة من الحوار الأكاديميّ ولا يسلَّم بها إلا باعتبارها موضوعةً، لا باعتبارها وجودا. ما العمل إذًا؟ يقدّم الماديُّ، الجسد اليقظُ، الحجّة على سيادته بشكل فعّال. ذلك أنّ الأسفل المستبعَد يذهب إلى ساحة السوق العموميّة ويستفزّ الأعلى برهانيًّا. غوط وبول ومنيّ! أن «يطْعمَ» مثل الكلب، ولكن أن يحيا ويضحك ويعطيَ انطباعَ أنّ وراء ذلك لا يوجد خلْطٌ، بل تفكّرٌ واضحٌ لا تشوبه شائبة.

بيد أنّه يمكن الاعتراض بالقول إنّ الأشياء الحيوانيّة هي تجارب جسديّة خاصّة ويوميّة لا تستحقّ ضوضاءَ مشهَدٍ يُعرَض على رؤوس الملأ. لكنّ الأمر لا يتعلّق بهذا. فالماديّة «القذرة» لا تجيب فقط على مثاليّةِ سلطةٍ مفرِطة تستخفّ بحقوق ما هو عينيّ. والحيوانيّاتُ هي عند الكونيقيّ، جزء لا يتجزّأ من الأسلوب الذي يختصّ به، ولكنّها أيضا شكلُ حجاج وبرهنة. فنواتُها وجوديّةٌ. ذلك أنّه يتعيّن على الكونيقيّ بصفته جدليّا ماديًّا، أنْ يستثير الساحة العامّة لأنّها المكان الوحيد الذي يمكن فيه البرهنة على مجاوزة العجرفة المثاليّة

(١) أنظر: صورة ديوجين: «الفيلسوف-الانسان-الكلب». وهنا أظهر أيضا الجانبَ الاجتماعيّ-النقديّ والسياسيّ للحافز الكونيقيّ: هذا الجانب يفسّر لماذا تُواتي وتُناسب «بالعيار الدقيق»، الكونيقيّةُ الإمكاناتِ الكامنةَ اليوم في المقاومة الاجتماعيّة.



هيرقل يتبوّل.

على نحوٍ مشحونٍ بالمعنى. فالماديّة المشحونةُ بالفكر لا تقتصر [٢١١] على الكلمات، بل تتعدّى إلى الاستدلال المادي الذي يُعيد تأهيل الجسد. والمعلوم أن الفكرة تتبّوأ عرش الأكاديميّة، والبولَ يسيل سرّا في [٢١٢] المراحيض. أمّا البول في الأكاديميّة! هو ذا ما

قد يكون الجَهد الجدليّ الشامل: فنّ التبوّل ضدّ ريح المثاليّة.

أن ننقل إلى الساحة العموميّة ما هو وضيعٌ ومجتنَبٌ وخاصٌّ، فذلك هو التزييغ والتخريب. وفي الوقت نفسه كما سنرى في حينه، هذه هي استراتيجيّة البرجوازيّة التي بلغت الهيمنةَ الثقافيّةَ لا بتطوير الاقتصادِ التجاريِّ والعلمِ والتقنيةِ وحسب، بل وهي عمليّة مستلهَمَة سرًّا من الماديّة، بتحويلِ الخاصّ وعالَم الحبّ والعواطف والجسد والباطنِ بكلّ تعقيداته الحسّية والأخلاقيّة، إلى شأن عامّ. فالمرء يعاين منذ قرنيْن، حركةً دائبةً ما تنفكّ تُستنكَر، من الخاصّ إلى العامّ؛ وفيها تلعب التجارب الجنسيّة دورا رئيسا لأنّ جدليّة الانقسام الخاصّ وعودة العموميّة تفرض نفسها فيها بقوّة يُضرب بها المثال. ذلك أنّ الثقافة البرجوازيّة التي هي واقعيّة بالطبع، لا يمكن أن تفعل سوى اتّباع خيط **الثورة الثقافيّة الكونيقيّة**. ولقد شرعنا اليوم من جديد في فهم ذلك؛ فمنذ وقت قريب، أظهرَ فيلّي هوخْكبِّلْ التوازيَ بين الكونيقيّة القديمة وبين حركة الهيبّيزْ والحركة البديلة الحديثتيْن[1]. ثمّة عناصر كونيقيّة محدَثة تطبع على الأقلّ منذ القرن الثامن عشر، الوعي البرجوازيّ بالخاصّ وبالوجوديّ. وتتكتّل فيها ذخيرةُ المشاعر الحيويّة البرجوازيّة ضدّ السياسة باعتبارها شكلَ حياة مجرّدة تُرفع بالقوّة إلى أعالي زائفة. إذ أنّ السياسة بالأمس واليومَ هي أكثر من أيّ وقت مضى، ما خبرَهُ كوينقيّو المدن الاغريقية المنحطّة والمتدهورة: [٢١٣] علاقة إكراه بين البشر ما تنفكّ تتهدّدهم، ودائرةُ سيَر مهنيّة مشكوك فيها وطموحاتٍ مستشكِلة،

---

(١) فلّي هوخكبّل، «حول السخرية الكلبيّة. حول هيبّيزْ العصور القديمة – Mit zynischem Lächeln. Über die Hippies der Antike»، ضمن: *gehört, gelesen*، كانون الأوّل، ١٩٨٠، ص. ٨٩ وما بعدها.

وإواليّةُ استلاب، وجانبُ الحرب والظلم الاجتماعيّ، وباختصار، ذلك الجحيم الذي يفرضه علينا وجود الآخرين القادرين على العنف.

كانت الآغورا [الساحة العموميّة] الأثنيّة قد تكهْربت نتيجةَ الهجمة الكونيقيّة. ومع أنّ ديوجين لم يكن يقبل أتباعا بالدلالة الحقيقيّة لهذه المفردة، فإنّ دافعَ التعليم لديْه قد صار وإنْ بشكل مضمر[1]، أحد أقوى الدوافع في تاريخ الفكر.

حين يتبوّل ديوجين ويستمني في ساحة السوق العموميّة، فإنّه يفعل ذلك في وضع نموذَجيّ لأنّه عموميّ. أن ينشر المرءُ ويُذيع شيئا مّا على رؤوس الملأ فهذا يدلّ على وحدةِ فعلٍ تشملُ الإظهارَ والتعميمَ (وعلى هذا تقوم المنظومة السيمانطيقيّةُ للفنّ)[2]. بهذه الكيفيّة يعطي الفيلسوف لعامّة الناس وفي ساحة السوق، الحقوق نفسَها في تجربة معيشة غير مخجلة للجسديِّ الذي يفعل خيرا إذْ يقاوم كلَّ ميْز وإقصاء. يجوز حقّا أن تكون الأخلاقيّة أمرا محمودا، ولكنّ الطبيعة هي أيضا أمر محمود. الفضيحة الكونيقيّة لا تقول غيرَ ذلك. إذ أنّه لمّا كان المذهب يفسّر الحياةَ، تعيّن على الكونيقيّ أن يحمل إلى ساحة السوق العموميّة، الاحساسيّةَ المقموعة. أنظروا إلى هذا الحكيم الذي وقف أمامه الاسكندر المقدونيّ منبهرا، أنظروا إليه وهو يتمتّع بعضوه! ويتغوّط أيضا أمام الجميع. وبالتالي، لا يمكن أن يكون هذا قبيحا إلى ذلك الحدّ. هنا يبدأ [٢١٤] ضحكٌ فلسفيٌّ

---

(١) ولا سيّما بعد أنْ حجبتْه وحرّفتْه الرواقيّةُ.

(٢) أنظر كتابَنا: **الأدب وتجرُبة الحياة. سير ذاتيّة من العشرينيّات** – *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien von der 20er Jahre*، مونيخ، ١٩٧٨، والفصلَ الموسومَ بـ: «تمهيدا لمنطق التمثيل. العرض الذاتي باعتباره وحدةَ فعلٍ من الإشهار والتعميم»

مشحونٌ بمغزى الحقيقة، ضحكا لا بدّ أن نذكّر به حتّى لو لم يكن ذلك إلاّ لأنّ كلّ شيء يستهدف اليوم القضاءَ في كلّ امرئ، على الرغبة في الضحك.

أمّا الفلسفات اللاّحقة، الفلسفة المسيحيّة في المقام الأوّل، والفلسفاتُ ما بعد المسيحيّة على نحو مخصوص، فقد عملت شيئا فشيئا على حلّ وإبطال قاعدة التجسيد. وفي نهاية المطاف اعترف المفكّرون بصريح العبارة، بـ«عدم تطابق» الحياة والمعرفة، وقد فعَل أدرنو ذلك بالكيفيّة الأشدّ حدّةً وهو الذي ميّز على نحو قاطع، مصداقيّة البنيات الفكريّة من «الخساسة» اللافتة لحمّالي «الفكر». أنّ تقويض مبدأ التجسيد هو صنيعُ الفصامات المسيحيّة والبرجوازيّة والرأسماليّة، فهذا لا يتطلّب شروحا مطوّلة. لأسباب تنتمي إلى التقويم الثقافيّ، لم يعد من الممكن أن يتناقل المفكّرون المحدَثون مبدأ التجسيد. ذلك أنّ فئة المثقّفين التي ينبغي أن تؤدّيَ دورها الاجتماعيّ، تَحتَّم أن تتحوّل عن وعي أو لاوعي، إلى المجموعة الرائدة للتمزّق الوجوديّ. والفيلسوف المحدَث حين لا يزال يفصح عن دعوى هذا الاسم، قد تحوّل إلى حيوان دماغيّ فُصاميّ، وهذا حتّى حين يوجّه انتباهه على صعيد النظريّةِ، إلى السلبيّة والمستبعَد والمُهان والمغلوب.

III. الكونيقيّة البرجوازيّة المحدَثة: الفنون

أنّ الرغبة في التجسيد الحسّيّ لم تتبدّد بالتمام، فهذا ما ندين به جوهريًّا، للفنّ البرجوازيّ (وكذلك للنزعة الثوريّة التي لن نشتغل عليها في هذا الموضع). [٢١٥] ذلك أنّ الدراما الفلسفيّة والمشحونة

بالمعنى للفنون البرجوازية إنّما تعود من حيث الأساس، إلى أنّها تعطي الحياة إلى تيّار كلبيّ محدَث، وإنْ لم يكن ذلك بهذا المفهوم. لكنّها حين تقول «طبيعة»، عبقريّة، حقيقة، حياة، تعبير إلخ، فإنّ الحافز الكونيقيّ هو الذي يدخل عندئذ في اللّعبة. فهذا الحافز يستخدم شهادات الفنّ للتعبير عن الرغبة في عدم انفصامٍ وجوديّ. ويمكن أن يكون بروميثيوسْ غوته الشابّ الذي يفرط في الحيويّة، أنموذجا جديدا لذلك الحافز. ذلك أنّ الفنّ يريد مثل بروميثيوسْ، خلق بشر على صورة كائنات تامّة ومتجسّدة، تضحك وتبكي، تتلذّذ وتسعَد، وتسخر من الآلهة ومن القوانين. لقد حدَس غوته الشابّ بكيفيّة لا نظير لها تقريبا، السرّ الحيويَّ للكونيقيّة البرجوازيّة المحدَثة، وعاشَ ذلك على نحو الفنّ. الطبيعةَ، الطبيعةَ، تلك هي صيحة حرب التنوير الحسّيّ التي أطلقها غوته في ١٧٧١، يومَ عيد ميلاد شكسبير، في خطاب يشي بنزوةٍ فاتنة وبالعدوانيّة، خطاباً وقحا بالدلالة الحقيقيّة للمفردة:

«امنحوني هواء حتى أتكلّم!...

وكيف جرؤ عصرنا أن يحكم على الطبيعة، وكيف يمكننا أن نعرفها نحن الذين منذ شبابنا، نشعر بأنّ كلّ شيء يرغمنا ويؤثّر فينا، كما نراه كذلك عند الآخرين؟

والآن فلنختم كلامنا، مع أنّي لم أكد ابتدئ فيه.

إنّ ما قاله الفلاسفة النبلاء عن العالم، يصُحّ أن يقال أيضا عن شكسبير: فما نسميه بالشرّ ليس إلاّ الوجه الآخر للخير الذي هو أيضا بسبب وجوده، ضروريّ في كل الأمور، كما يجب أن تحترق المنطقةُ الحارّةُ وتتجمّد لابونيا لكي يكون هناك مناخٌ معتدل. إذ يقودنا هذا عبر عالم بكامله. لكن نحن البشر المدللين وقليلي الخبرة، نصرخ كلّما رأينا جرادا غير معروف لنا: يا إلهنا، إنّه سوف يفترسنا.

أيّها السادة: قفوا! واخرِجوا لي بصوت البوق، سائر النفوس الكريمة، أخرجوها من إليزيوم الذوق الرفيع حيث تكون هوّامةً في نصف أفول مضجر ولا تكون في الوقت نفسه، فترى قلبها مشحونا بالانفعالات، [٢١٦] وعظمَها خاويا من المخّ. ولمّا لم تكن تعبت تماما لتستريح، وكسلى حتّى لا تقدر على فعل أيّ شيء، فإنّها تقتل حياتها التي في الظلّ، متثائبةً بين شجر الآس والغار.»

في طور «الشتورم أوندْ درانغ» للفنّ البرجوازيّ في بداياته، أعلن كثير من الناس من غير النبلاء وبلا شكّ لأوّل مرّة منذ العصر القديم، دعواهم في حياة ملْأى، وفي تجسيدهم لإحساسيّتهم، وفي عدم انفصامهم. إذ أنّ كونيقيّة استيطقيّة جامحةً لا تكتم ما بداخلها. إنّه شابٌّ في الثانية والعشرين من عمره هو الذي يهاجم في هذا الخطاب، بجذَلٍ وبكيفيّة مدمّرةٍ، ثقافةَ الروكوكو التي خمدت فتنتُها وباتت تعرى من الأصالة، وفُصاميّاتِها الماكرةَ، ومسْرحها المنمَّقَ الذي يُشرف على الموت. ومن ثمّ يُقرأ خطابُ غوته بصفته برنامجا للكونيقيّة البرجوازيّة المحدَثة. إذْ أنّه يُفجّر كلَّ ما هو مجرّد أخلاق من حيث يتكلّم باسم اللاأخلاقيّة الكبرى للطبيعة؛ ففي الطبيعة يكون لما يُزعَم أنّه شرٌّ معناه الخيّر. (في «مكتَب الكلبيّين» سألقي نظرةً جديدةً على ميفستوفيليس غوته، كأنْ على شخصيّةٍ مُذهلةٍ تُقدُّ من جوهر التجارب الكونيقيّة-الكلبيّة.)

وبالطبع، كان محكوما على الفنّ البرجوازيّ بعرْض الجملة الحسّية الشاملة في **الخيال** قدْر ما كان ذلك بعامّةٍ، محتوما. وبمقتضى هذا الضعف جدّد البرجوازيّون المضادّون للبرجوازية، مرارا وتكرارا، هجومَ الكونيقيّة المحدَثة ضدّ فصل المحسوس وتشويهه. كانوا يريدون أن يجسّدوا بشحْمها ولحْمها، حقوقَ ما هو

سُفْليٌّ ومستبعَدٌ في الحياة، فيما أبعد من الظاهر. تلك هي إحدى العلل التي تجعل الفنّ ينظر إلى «الحياة» طامعا؛ وحافزه الكونيقيُّ هو الذي يريد أن يقفز من الخيال إلى الواقع الفعليّ. فاللاأخلاقيّةُ الاستطيقيّة ليست سوى [٢١٧] مقدِّمةً لأنْ تُطالِبَ الحياةُ عمليًّا، بحقوقها الحسيّة. ويمكن أن نستخلص من ذلك أنّه في ثقافةٍ متوازنةٍ حِسّانيًّا، سيُعتبَر الفنُّ في مجمله، «أقلَّ وزنا» وأقلّ إثارةً للشفقة وأقلّ حمْلاً للحوافز الفلسفيّة. ولربّما نكون في طريقنا إلى ذلك.

في العصر الذهبيّ للفنون البرجوازيّة، كان يتفعّل فيها تعطُّشٌ هائلٌ إلى السلبيّة، ويعود ذلك في شطر كبير منه، إلى أنّ سرّ الحياة كان ينبض في تلك السلبيّة. إذ أنّ النزعات الساليبّة المحرِّرة ما انفكّت تكسر الميل إلى الأسلَبَة التناغميّة. وما انفكّت واقعيّةٌ حسّية تثور ضدّ مقتضَى الانسجام. فطبعت الدلالة الفلسفيّةَ للفنّ البرجوازيّ؛ وجعلته نقّالَ الجدليّة الكبرى. إنّ القمّة التي لا تسبر غور الأعماق، باهتةٌ ماسخةٌ؛ ويتحوّل الجليلُ إلى هراءٍ وتفاهةٍ حين لا يعود به المُضحِك إلى الأرض من جديد. أمّا أساليب الفنّ البرجوازيّ ذات الدلالة الفلسفية وباستثناء بعض النزعات الكلاسيكيّة-التناغميّة والاستطيقيّة «الباردة»، فهي أساليبُ سلْب، ونزعات كليّة، وواقعيّات، وطبيعانيّاتٌ، وتيّارات تعبيريّة، وأساليبُ تعرية وصراخ وكشف. فكانت الحقائقيّةُ الحسّية تقدّم ملاذا للـ«حقيقة كلِّها». وبقيت هذه الأساليبُ تكوّن دائرةً حيث يمكن مبدئيًّا، معرفة «الحدّيْن كليهما»، كما كان باسكال قد اشترط في المعرفة بـ«الوضع البشريّ» أن تُلمّ بالحدّين كليهما، بالكبر والصغر، وبالملائكيّ والشيطانيّ، وبالأعلى والأسفل. فكان الفنّ الكبير يبحث عن كلٍّ يتكوّن من حدود، وليس عن حدّ أوسَطٍ خلو من التوتّرات.

أمّا محدوديّة الفنّ البرجوازيّ كما الاشتراكيّ، ففي الحاجز الذي يعوق «تحققَه». وهو متضمَّنٌ من البداية، في [٢١٨] سيرورة الحضارة. لذلك يتعامل المجتمع مع الفنون تعاملا ملتبسا؛ فالفنون ينبغي ولا ريب، أنْ تُشبع حاجاتٍ مَّا، ولكن ليس مسموحا لها أن «تذهب» في ذلك «بعيدا جدّا». ومن ثمّ تعمل الانسجاميّةُ منذ وقت طويل، على إفشال الكونيقيّة. فلا بدّ من تقييد حقائق الفنّ والحدّ منها إذا أردنا دفْع أن تُضرّ بذهنيّة «الأعضاء الصالحين للمجتمع البشريّ». ومن العسير القولُ مع هذا التقييد، ما هو سياسة واعيةٌ وما هو ضبطٌ تلقائيّ لعلاقة الفنّ بالمجتمع. وتبقى واقعةً في كلّ الأحوال، أنّ الحدّ الفاصل بين الفنّ والحياة لا يُطمَس البتّة بشكل لافت؛ فالبوهيميُّون الّذين يمثّلون على كلّ حال، ظاهرة حديثةَ العهد، كانوا أقليّةً، حتّى وإنْ كانوا في بعض الحِقب، محطَّ الأنظار بكيفيّة قصوى.

يمكن أن نحدّد قاعدتيْن تأمّليّتيْن للإيكولوجيا الاجتماعيّة للفنّ: الأصيل، والحيّ، ما يوجد بصفته «أصليًّا»، هو مقيَّدٌ بالندرة؛ والدوافع التي تبثّها في الجماهير، هذه الأصول (آثارا وأفرادا) هي مقيَّدةٌ بالتخييل. الأصيل يبقى نادرا؛ وأشكال المحاكاة مثلها مثْل مجرّد «أشكال حبّ الاطّلاع» هي على كلّ حال، غير ضارّة ومرصودَةٌ لدائرة الجماهير.

يصرخ الفنّ مناديا بالحياة حالما يتفعّل فيه الحافزُ الكونيقيّ. وحيثما تدخل تقنياتٌ استطيقيّةٌ في اللعبة، في الصحافة كما في وسائل الإعلام، في الراديو والتلفزيون، في الإشهار كما في استطيقا البضائع والسلع، يُنشر ذلك النداءُ في صفوف الجماهير على شكله المقيَّد بالتخييل. هنا ما يزال الفنّ يظهر على أنّه مُرْضٍ

وممتع، وما يزال الجميل معروضا بأثمان بخسة. وفي المقابل، ارتدّ الفنّ منذ ما يزيد على المئة سنة، [٢١٩] إلى المستصْعِب، والفنّي، والمؤلم،- إلى القبح الملطَّف، وأشكال العنف الماكرة، وعدم قابليّة الفهم المحسوبة؛ إلى التركيب التراجيديّ والتعسّف الذي يثير الاضطراب.

تقدّم الحداثة الاستطيقيّةُ فنّا قُدَّ من حلويّات مسمومة: ربّما يكون بإمكان المرء أن ينظر إليها نظرةَ العارف الباردةَ، ولكن لا يمكن تناوُلها من دون التعرّض إلى أخطار التوعّك والتعكّر والاختلال. في الفنون الحديثة نتقيّأ سلبيّةً طريّةً بقدر ما تتبخّر فكرةُ «الالتذاذ الفنّي». مع نزعة التفاخر وحدها، وعند نخبة العارفين والوثنيّين، تزدهر لذّةُ عدم الاستمتاع التي تعود إلى دادائيّة القرن التاسع عشر لتظهر اليومَ من جديد، متأنّقةً ومرعبةً، في أشكال الأسْلَبَة الذاتيّة لعصائب الشبّان.

أمّا إرادة الحياة فتقتضي أكثرَ من الظاهر الجميل. وإنّه لممّا يبعث على السخرية أنْ يُعدَّ تيودور ف. أدرنو أحدَ أكبر منظّري الاستطيقا الحديثة، ضحيّةً للحافز الكونيقيّ المحدَث. هل يتذكّر القارئ حلقةَ قاعة المحاضرات التي روينا في **الاستهلال**؟ انقطاعَ الدرس وأثداء الطالبات العارية؟ بيد أنّ تعريتها لم تكن حجاجا شبقيًّا-وقحا مألوفا بواسطة جلدة أنثويّة. لقد كانت بدلالة تكاد أنْ تكون قديمة جدّا، أجسادا تعرّت كونيقيّا، الأجسادَ بصفتها حججا وأدلّةً، الأجساد بصفتها أسلحة. وبقطع النظر عن الدوافع الخاصّة للمتظاهرات، كانت تعرية أثدائهنّ تتضمّن توجُّهَ دفْعٍ مضادٍّ للنظريّة. بمعنى مّا مختلِطٍ، يمكن أن يُحمَل هذا السلوك على «ممارسةٍ تغيّرُ المجتمع»، وفي كلّ الأحوال على شيء مّا سيفوقُ المحاضرات

والندواتِ الفلسفيّة. لقد تورّط أدرنو بكيفيّة تراجيديّة ومع ذلك يمكن أن تُتفهَّم، في وضعيّةِ سقراط المثاليّ، والفتياتُ في وضعيّة [٢٢٠] ديوجين المشاكس. إذ أنّ أجسادا نأمل أن تكون ذكيّةً، انتصبتْ مناهِضةً للنظريّة الأكثر تبصُّرا.

IV. الكلبيّة بصفتها وقاحةً غيّرت الجهةَ التي تسكن إليها

تكون الوقاحة انطلاقا من الوضعيّة السفلى، فعّالةً، إذا عبّرت في هجْمتها، عن طاقات فعليّة. إذْ لا بدّ أن تجسّد عن وعيٍ، قوّتَها، وتخلقَ بحضور البديهة، واقعا يمكن في كلّ الأحوال، مصارعتُه، وليس يمكن إنكارُه. حين يستهزئ «العبد» المستاءُ من سيّده على سبيل الفكه والهزْل، فإنّه يجعل المرءَ يستشعر العنف الذي سيطبع تمرّدَه. وفستان مقوَّرٌ يكشف جلدة المرأة إنّما يلعب لعبة السلطة التي تمارسها الندرةُ على الدارج المألوف؛ فقوّة الجنس اللطيف في الاقتصاد الجنسانيّ القديم، كانت تكمنُ في الشحّ الذي كان يفرضه لاإراديّا أو إراديًّا، على حاجات الجنس «القويّ»؛ وختاما، الوقاحة الدينيّة، التجديف، تُبدّد الجِدّ الورِع عندما تهاجم طاقةُ الضحك التي لا تُقاوَم فيزيولوجيًّا.

هنالك صيغ وجيزةٌ تقابل بكيفيّة لافتة، «القانونَ» بالواقعيّة الوقحة للموقف السفليِّ، هي من لفظين مع لفظيْن وتكشف تهافتَ الدعاوى الزائفة: «ثمّ ماذا!» و«لِمَ لا!» بواسطةِ «ثمّ ماذا!» الملحاحِ دفع كثيرٌ من الشبّان بكيفيّة مستنيرة، آباءهم الّذين تعسُر تربيتُهم، إلى اليأس والقنوط. ثمّ إنّ مجموعات الأطفال الّذين يلعبون، هي في

غالب الأحيان مدارسُ تنوير جيّدةٌ، لأنّهم يتعلّمون أيضا قول «ثمّ ماذا!» بطريقة طبيعيّة. لن يعدوَ هذا كونَه التمرين الذي غدا عسيرا جدّا على أولئك الّذين جُمْعِنُوا بالتمام: الدربة على قول «لا» في اللحظة المناسبة دوما[1]. [٢٢١] ذلك أنّ القدرة المطوَّرةَ كلّيًّا على قول «لا» هي أيضا الأساس الخلفيّ الصادق للـ«نَعَمْ»، وكلتاهما فقط تعطيان للحريّة الفعليّة شكلَها.

مَن يملك السلْطةَ يستطيع أن يستأثر لنفسه بالحرّية. لكنّ السلطة توجد في الأعلى وفي الأسفل، وبالطبع بنِسب متفاوتة؛ ليس العبد لاشيئا، وليس الأسياد كلَّ شيء؛ والخضوع فعليٌّ بقدر ما أنّ الهيمنة فعليّةٌ. تتبدّى سلطةُ من هم في الأسفل فرديّا، بصفتها تلك الوقاحةَ التي تكوّن نواةَ قوّةِ الكونيقيّة. وبواسطتها يمكن أن يستبق المحرومون سيادتَهم. وثمّة صعيدٌ ثان عليه يختبر مَن هم في الدرَك الأسفل إمكاناتِ إرادتهم، أعني التزييغ والتخريب، الممارسة الإراديّةَ بدلالة أنصاف الحريّات التي تمطّط القوانين. ولا شكّ أنّه من النادر أنْ نأخذ بعين الاعتبار اتّساع عامل التزييغ والتخريب في مجتمعاتنا، - ذلك العالمَ الذي يقع في الظلال، والمشحونَ بالوقاحات السرّيّة وبشتّى ضروب الواقعيّات، والمملوءَ بأشكال المقاومة والتخفيف والمكائد والأنانيّات. ذلك أنّ السَواءَ يقوم في شطر منه، على انحرافات صغيرة جدّا عن المعايير. ويكاد هذا الحقل من العناد وأدب الحياة الصغير والأخلاق السوداء، يبقى مجهولا غيرَ

---

(١) انظر الكتاب الجميل لكلاوْسْ هاينريشْ، **مقالةٌ في صعوبة قول لا** - *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*. أشار هاينريشْ أيضا إلى القوّة التفجيرية والانفجاريّة للكونيقيّة القديمة، ضمن: *Parmenides und Jona*، فرانكفورت، ١٩٦٦.

مستكشَفٍ، بقدر ما يبقى كذلك من الجهة الأخرى، توسّعُ الفساد. كلاهما يكاد يبقى من حيث الأمرُ برأسه، ممّا لا يقبل الاستقصاء. فنحن نعلم عن ذلك شيئا مّا ولكنّا لا نتحدّث عنه.

أمّا حريّة المهيمنين فهي أيضا مزدوَجة. إذ أنّها تشمل في المقام الأوّل، الامتيازاتِ وحرّيات الأسياد التي ترتبط بالهيمنة نفسها. ولا تقتضي حيازتُها أيَّ وقاحة، بل بالأحرى حصافةً لكي لا يسلك المرء في هذه الأمور مسلك التفاخر والفخفخة. [٢٢٢] ومثاله أنّ معظمَ الأسياد القدامى لم يستخدموا حقّ الجنس الإقطاعيّ، «حقّ ليلة الزفاف الأولى» مع اللاّتي تزوّجن في ريعان شبابهنّ، بالعبيد والأقنان؛ أمّا الحياة الراقية لأثرى أثرياء اليوم فتتخفّى عن تكتُّمٍ، خلف واجهاتِ الطبقات الوسطى، أو في أوساطٍ مغلَقة.

لكن يوجد لدى ذوي السلطان أيضا شيء مَّا يعْدِل أنصافَ الحريّات. وطبقا للقاعدة الجارية، لا ينقادون إلى مثل هذه الحريّات إلاّ تحت الضغط، لأنّهم بذلك يكشفون أنفسَهم للوعي الخصْم. فلوعيِ الأسياد وقاحةٌ يختصّ به: كلبيّة الأسياد بالدلالة الحديثة للّفظ، وعلى خلاف الهجوم الكونيقيّ. ذلك أنّ الكونيقيّة القديمة، الأوّلانيّة والعدوانيّةَ، كانت طرحا عموميًّا مضادًّا للمثاليّة. وفي المقابل، الكلبيّة المحدَثةُ هي طرح الأسياد المضادُّ لمثاليّتِهم هم بصفتها إيديولوجيا ومسخرةً ونفاقا. فالسيّد الكلبيّ ينزع قناعَه ويبتسم في وجه خصمه الضعيف، ثمّ يقمعُه. إنّها سُنّةُ الحياةِ! وذاك ما يُحتّمه النُبل. فلا بدّ من نظام يسودُ. وغالبا ما تتعدّى إكراهاتُ الواقع قدرةَ المعنيّين على الفهم، أوَ ليس كذلك! إكراه السلطة، إكراه الواقع الموضوعيّ! تفشي السلطة المهيمِنةُ في كلبيّتها، بعضَ أسرارها، فتعْتنق نصفَ تنويرٍ، وتتحدّث عن ممارساتها السرّية. ذلك أنّ كلبيّة

الأسياد إنّما هي **وقاحةٌ غيّرت الجهةَ التي تسكُن إليها**[1]. هنا لا يتحدّى داوود جالوت الذي نعرف، بل جالوتاتِ العصور جميعا، منذ ملوك سوريا القديمة المحاربين المتغطرسين إلى البيروقراطيّة الحديثة، الّذين يُظهرون لداوود الشجاع ولكن المحكومِ عليه بالفشل، أين يوجد الأعلى والأسفل؛ الكلبيّة في قطاع الخدمات العامّة. ههنا يُنتج دهاءُ الّذين هم بأيّ طريقةٍ اتّفقتْ، في الأعلى [٢٢٣] أزهارا عجيبة. عندما استخبرت ماريا-أنتوانيتْ زوجُ لويس الرابع عشر، عن أسباب الاضطرابات الشعبيّة، قيلَ لها إنّ الشعب جائع يا مولاتي، فليس لديه خبز يأكله. وكان جوابها كالتالي: إذا لم يكن الشعب يملك خبزا، فلم لا يأكل الكعْك؟ (وعكْسيًّا: يقول فرانتس يوزيف شتروسْ إنّ المرء لا يتلذّذ في الحياة وفي الأيّام كلّها، بقوالب الحلويّات الملَكيّة).

حالما ينكشف وعيُ المهيمنين نفسُه بكلْبيّاته ولو قليلا، فإنّه يتبدّى للسلطة المضادّة. لكن ما الذي يحدث إذا لم تكن توجد سلطةٌ مضادّةٌ؟ في مجتمعات لم يعدْ يوجد فيها أيّ بديل أخلاقيّ فعليّ وحيث تكون أشكال السلطة المضادّة التي بالقوّةِ متواطئةً في شطر كبير منها، مع أجهزة السلطة، لم يعدْ يوجد أيّ واحد ليستنكرَ كلبيّاتِ السلطة المهيمنة. كلّما بدا مجتمع حديثٌ على أنّه خلوٌ من البدائل، طغتْ عليه الكلبيّةُ. وفي نهاية المطاف، يسخر من مشروعيّاته [٢٢٤]. فـ«القيم الأساسيّة» والأعذار تختلط بعضها ببعض على نحو غيرِ محسوس. ويُمسي مسيّرو السلطة المهيمنة على الساحة

---

(١) أتحاشى بشكل مؤقّت، سيكولوجيا الكلبيّة لأبسطَ الكلبيّة في المقام الأوّل، من منظور الفلسفة الاجتماعيّة. وسأعالج الكلبيّة الذاتيّةَ وديناميّتها السيكولوجيّة في كثير من المواضع التي تتعلّق بعلامة فايمارْ.

Verurteilt!

Bebel: Der Lehrer fragte den Kleinen, warum er denn in den Himmel wolle, und was war die Antwort? **Da hätte ich keinen Hunger mehr!** Giebt es etwas Empörenderes, giebt es etwas Aufreizenderes gegen die heutige Gesellschaftsordnung, als diese Aeußerung des Kindes? . . .

Graf v. Arnim: Der Vater hat vielleicht alles vertrunken! (Stürmische Pfui-Rufe bei den Socialdemokraten.)

Bebel: Das ist eine Infamie! Der Herr lacht, das ist eine Gemütsroheit! (Stürmische Zustimmung links. Lärm rechts.)

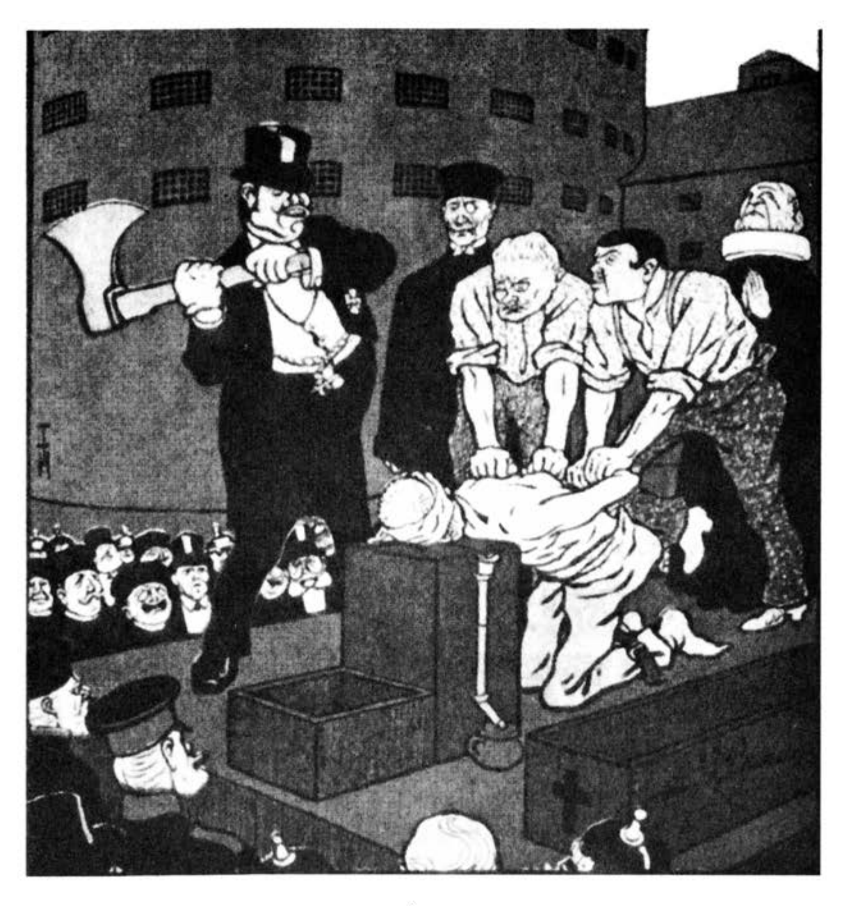
الكلبيّة بصفتها مكرَ المهيْمنين.

«محكومٌ عليه!

بِبِلْ: سأل المعلّم الطفل الصغيرَ، لماذا كان يرغب في الذهاب إلى السماء، وهاكمُ جوابَه: **هناك ما كنتُ لأجوعَ قطُّ!** هل يوجد ما هو أشنعُ وما يثير أكثر حنقا ضدّ النظام الاجتماعيّ الراهن، من إجابة الطفل هذه؟ . . .

الكونتْ فونْ أرنيمْ: **ربّما يكون والده أنفق مالَه كلَّه في شرب الخمر!** (استنكار هستيريٌّ لدى الديمقراطيّين-الاشتراكيّين).

بِبلْ: إنّه لعارٌ عليكم! فهذا الرجل يضحك، يا للشناعة! (مساندة هستيريّةٌ على اليسار. إشاعةٌ على اليمين).»



ت.ت. هاينه؛ **عبْر ألمانيا الأشدّ قتامةً؛ ٢. إعدام، ١٨٩٩**
سيمليسّيموسْ، عدد ٣٥، عنوان الصفحة. «اهْدأ يا صديقي! وكن مسرورا بأنّك لست ديمقراطيّا-اشتراكيّا، وإلا لعُومِلْتَ بشكل أسوأ.»

السياسيّة والاقتصاديّة، مُفرَغين، فُصاميّين، شكاكين. إننّا نعيش تحت إدارة لاعبين جادّين. إذا كان الساسة في القديم، يتوفّرون على القدر الكافي من «الحرّية» ليصيروا كلبيّين حتّى يتلاعبوا ببرودةٍ، بالوسائل والغايات، فإنّ كلّ موظَّف وكل نائب من المراتب المتخلفة [٢٢٥]

يزعم اليوم أنّه مواكب للأمور مثل تالّيْرانْد ومتِّرْنيخ وبيسمارك مجتمعين.

لا ريب أنّ يورغن هابرماس بنظريّته في أزمة المشروعيّة، قد لامس عصَب أعصاب ماهيّة الدولة الحديثة. ويبقى السؤال مَن يمكن أن تكون ذاتُ المعرفة في أزمة المشروعيّة. من هو التنويريّ ومَن هو المستنَار؟ ذلك أنّ الكلبيّة تقترن بتفشّي ذات المعرفة على نحوٍ أنّ خادمَ المنظومة الراهنة يمكنه بإطلاق، أنْ يفعل باليد اليمنى ما لا تسمح بفعله أبدًا اليدُ اليسرى. في النهار مستعمِرٌ، وفي الليل مستعمَر؛ مستغلّ ومسيِّرٌ من حيث المهنة، ومستغَلّ ومسيَّرٌ في ساعات الترفيه؛ في العامّ وظيفةٌ كلبيٌّ، وفي الخاصّ حسّاسٌ؛ من حيث خدمتُه هو منظِّمٌ، أمّا من حيث الإيديولوجيا، فمجادِلٌ؛ في الظاهر، يعتنق مبدأَ الواقع، وفي الباطن، ذاتُ لذّة؛ وظيفيًا هو عميل رأس المال، ومن حيث المقاصد، هو ديمقراطيّ؛ بالنسبة إلى المنظومة، موظَّفُ تشْيئةٍ، وبالنسبة إلى العالَم المعيش، محقِّقٌ ذاتَه؛ موضوعيًا، هو حمّال للتدمير، وذاتيًا، من أنصار السِلم؛ في ذاته محرّكٌ للكوارث، ولذاته البراءةُ برأسها. عند الفُصاميّين، كلّ شيء ممكنٌ، ولا يحدث عن التنوير وردّ الفعل اختلافٌ يذكَر. وعند المدمَجين المستنيرين في هذا العالَم من الامتثاليّات الماكرة والغريزيّة، يقول البدنُ 'لا' لإكراهات الرأس، والرأس يقول 'لا' للطريقة التي بها يشتري البدنُ رفاهيّةَ حفاظه على البقاء. هذا المزيج إنّما هو واقعُ حالنا الأخلاقيِّ القائمُ.

٧. نظريّة العميل المزدوَج

لا بدّ أن نتحدّث هنا عن ظاهرة هي في الظاهر لا تُعشّش إلاّ على هامش المنظومات السياسيّة، [٢٢٦] ولكنّها في الحقيقة، تمسّ النواة الوجوديّةَ للمجتمعات: أعني ظاهرة العملاء السريّين. قد تكون سيكولوجيا العميل وبخاصّة العميل المزدوَج، أهمَّ فصل من فصول السيكولوجيا السياسيّة اليوم. إذْ أنّه تُروى قصص خرافيّة عن مجموعات المتآمرين في سويسرا في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث تشكّل خليط مركَّب ومتشابك من مجموعات العملاء التساريّين والمعارضين للتسار، ومن الشيوعيّين والفوضويّين وعملاء أوروبّا الغربيّة. كانوا جميعُهم يراقبون بعضهم البعض، وكانت حسابات ووعْيات البعض تأخذ في الحُسبان حسابات ووعيات البعض الآخر. وكانت قد تطوّرت في رؤوس خلايا التآمُر كما في أجهزة البوليس السرّيّ المزدَرعة بينها، تكتيكات وميتا تكتيكاتٌ متداخلةٌ في بعضها البعض بشكل عجيب. وكان المرء يسمع عن عملاء مزدوجين وعملاء يعملون لصالح ثلاث جهاتٍ، كان ينتهي بهم الأمر إلى أنّهم ما عادوا يعرفون لصالح من يعملون في واقع الأمر حتّى صاروا يجهلون ما كانوا يبحثون عنه لصالحهم في لعبة الدور المزدوَج والمثلَّث هذه. في بادئ الأمر، كانت جهةٌ مَّا قد شغّلتهم، ثمّ جنّدهم عدوُّها، لتسترجعهم في نهاية المطاف، الجهةُ الأولى، إلخ. في الأساس ومنذ وقت طويل، لم يعد ثمّة ذاتٌ ستكون تحصّلت على الامتيازات من جميع الجهات وبكيفيّة تخصّها هي «بالذات». ما عسى أن تكون الأناويّة عند الذي لم يعدْ يعلم أين تتنزّل «أناه»؟

لكنّي أعتقدُ أنّ الأمر لا يجري اليوم على خلافِ ذلك المجرى،

بالنسبة إلى كلّ واحد منّا يحتلّ موقعه من جسم الدولة وفي الشركات والمؤسّسات، ويعلم على نحو التقريب، في أيّ اتّجاه تسير قاطرةُ الدولة. ذلك أنّه ثمّةَ هوّةٌ ما تنفكّ تنحفر عميقا بين الولاءات وأشكال التبصّر والتمييز. ولذلك تعسُر معرفةُ إلى أيّ جهة نسكن. إلى أيّ جهة تنتمي ولاءاتُنا؟ هل نحن عملاء الدولة والمؤسّسات؟ [٢٢٧] أم نحن العاملون على التنوير؟ أم عملاء الرأسماليّة الاحتكاريّة؟ أم عملاء مصلحتنا الحيويّة التي تتعاون في السرّ، مع الدولة، والمؤسّسات، والتنوير، والتنوير المضادّ، ورأس المال الاحتكارّي، والاشتراكيّة. . . ، ضمن روابط مزدوَجة ما تنفكّ تتبدَّل، حتّى أنّنا ننسى أكثرَ فأكثر ما كنّا نحنُ «أنفسنا» نبحث عنه في هذه المجال بساره؟

لم يكن عرَضا أنّ فالتر بنيامين هذا الخبير العظيمُ بالالتباس، الّذي مدّ جسورا مُلغِزةً بين الأدبيّات اليهوديّة والسوسيولوجيا، وبين الماركسيّة وأدبيّات الخلاص المسيحيّة، وبين الفنّ والنزعة النقديّة، كان قد أدخل دافعَ العميل السريّ ضمن العلوم الإنسانيّة، وهنا يفكّر المرءُ في تأويله الشهير والبارع لبودلير حيث وصف الشاعر بكونه العميل السرّيَّ لطبقته. ذلك أنّ تعدّد عمالة المثقّفين هو سمةٌ مميّزةٌ بالنسبة إلى الحداثة، وهو واقعةٌ كانت تبدو دائما، خطيرةً في نظر أولئك التبسيطيّين حين يخوضون معاركَهم فيصنّفون الآخرين إلى مفكّرين أصدقاء ومفكّرين أعداء. (أوَ لم تكن الستالينيّة من بين غيره، محاولةً للتهرّب بواسطة تبسيط ذُهانيٍّ، من حتميّة جبهاتِ الروابط المتعدّدة التي يعقدُها كلّ مثقّفٍ، ليصير كلّ شيء من جديد مبسَّطا جدّا حتّى يتمكّن ستالين هو أيضا، من فهم الأمور؟ ويمكن أيضا أن نسمّي هذا بتخصيص أدقّ، «اختزالَ التعقيد».)

وعليه، مَن هو ذاتيّا، موضوعيّا، في ذاته ولذاته، العميل السرّيّ، وأيّ نظامِ مفاعيل هو موظَّف له، وأيّ تيّار هو مساعدٌ له؟ في الستالينيّة نستخدم إلى يوم الناس هذا، لفظَ «موضوعيّ» حيث نريد أن نفكّك بعنفٍ الروابط المزدوَجةَ وأشكالَ الالتباس والتلبيس. مَن يُنكر واقعًا فعليّا مركّبا، يعرّض نفسَه طوعا، على نحو موضوعيّ، ويتّهم أولئك الّذين لهم وعي بالمشكلات، بأنّهم يتهرّبون من الواقع الفعليّ ويغرقون في أضغاث الأحلام. [٢٢٨] حتّى عند الّذين هم في الظاهر الأكثرُ وضوحا والأشدّ حزما وعزما، لا يمكن أن نحدّد «موضوعيًّا» أيَّ التيّارات تستخدمهم في نهاية المطاف، ولا سيّما عندما نأخذ بعين الاعتبار أنّ التاريخَ يخضع على الرغم من كلّ التخطيطات، إلى قواعد لعبة تبقى عصيّة على إدراكنا وفهمنا. أمّا الأحزاب والمجموعات التي تتقدّم إلى الجمهور ببرامجَ موقوفةٍ ومحسومة، فهي نفسُها أقنعةٌ لتيّاراتٍ تتجاوزُها وليس بإمكان المرء أن يقول مسبَّقا عن نتائجها النهائيّة إلاّ الشيء القليل. في غبش هذا الغسق، يتخيّل الماركسيّون طوعا، صانعا خفيًّا عظيما، محتالا كلبيًّا خارقا، يتبوّأ عرش اتّحاد الصناعيّين الألمان أو حتّى منصبَ وزير من دون حقيبة في ديوان الرئاسة لكي يجعل الدولة ترقص على مزمار الصناعات الكبرى. واستراتيجيّة الاسقاط التبسيطيّةُ هذه إنّما هي طفوليّة ساذجة بقدر ما هي طفوليّة ماكرة. ولها أسباق مشهودةٌ تعود إلى بلزاكْ مع الثلاثة عشر الغامضين الّذين كانوا يحرّكون في الظلّ، خيوطَ رأس المال مثلما يجري الأمر في عصابات المافيا.

أمّا الطامّة الكبرى في استيهامات المافيا والصانع السرّيّ هذه، فتمثّلت في اختراعٍ نشأ في عالَم العملاء السرّيّين الرّوس مع نهاية

القرن التاسع عشر: استيهام «حكماء بني صهيون»، وهو اختلاق مضادّ للساميّة كان الأمر يتعلّق فيه في الأصل، بمقطوعة هجائيّة كاشفة للأقنعة (للسيّد جويْ) تتنزّل ضمن روح التنوير؛ وكان قد طرأ عليها أوّل تزوير مع تدبير عقلِ رئيس كلبيّ للمخابرات بباريس حين اخترع ما يُدّعى أنّها «بروتوكولات حكماء بني صهيون»؛ ثمّ انتقلت هكذا مزوَّرةً إلى روسيا عن طريق رأس فيلسوف في الأديان ذي فكر مضطربٍ، لتعود من جديد إلى أوروبّا حيث غدتْ الوثيقةَ الرئيسةَ لذُهان مضادّة الساميّة، وحيث تواصل مفعولها من خلال رأس هتلر، إلى آوْشفيتسْ. لقد كان هذا حيلةَ الفاشيّة الألمانيّة التبسيطيّة التي كانت قد أسقطت مفاعيلَ نكرةً للمنظومة [٢٢٩] على «مقاصد» شيطانيّة لكي لا يفقد البرجوازيّ الصغير المتهيّج «الرؤيةَ الشاملة».

VI. التاريخ الاجتماعيّ للوقاحة

ليس تاريخ الوقاحة فرعا من فروع علم التاريخ، ولست أدري هل سيكون مناسبا ومواتيًا له لو حصل أن صار كذلك. فالتاريخ هو دوما قوّةٌ ثانويّةٌ يجب أن يتقدّمها حافزُ اللّحظة. أمّا بخصوص الكلبيّة فالحافز يُفترَض أنّه ظاهرٌ للعيان؛ وأمّا بخصوص الكونيقيّة والوقاحة، فلا طائل حقّا من البحث عن الحافز.

من منظور التاريخ الاجتماعيّ، لم يطعن أحدٌ من سالف الزمان، في دور **المدينة** في نشأة الوعي الهجائيّ النابي. لكن في ألمانيا بعد انحطاط المدن في حرب الثلاثين عاما، لم تعد لوقت طويلٍ، توجد أيّ مدينة لها صفة الحاضرة. وفي ١٨٣١ كان تحتّم على هاينريش هاينه أن يهاجر إلى باريس، «عاصمة القرن التاسع

عشر»، لكي يتنفّس هواء المدينة الذي يجعل المرءَ حرّا. «لقد رحلتُ، لأنّه كان قد تحتّم عليّ الرحيل».

حين كانت الثقافات الحضَريّةُ بالشمال الإيطاليّ التي وصّفها يعقوب بروكهاردتْ، تتفجّر من شدّة الاستمتاع بالضحك، وكان لروح روما وفلورنس صدى في آذان المواطنين، لم تشهدْ ألمانيا باستثناء تيلْ أويْلنْشبيغلْ مناصرِ الكونيقيّة على رؤوس الملأ في الأزمنة الحديثة، مثيلا لـ[بييترو] أريتينو، ولكن كان لها مع ذلك، إسكافيٌّ في نورنبرغ كتب قصصا هزليّة، العجوز هانسْ زاكسْ الذي بقيت ذكراه ربّما عن مظلمة، بصفته جَدَّ الفكَه النابي. كان زاكْس هذا قد كتب أيضا ربّما عن غريزةٍ طيّبةٍ، محاورةً عن ديوجين، وعلى هذا النحو ينشأ مع بدايات الثقافة البرجوازيّة، ارتباطٌ [٢٣٠] بالحافز الكونيقيّ. لكنّ نورنبرغ سقطت في الانحطاط ولم يكُ لها شأوٌ من جديد إلاّ مع السكك الحديديّة وباعتبارها مسرَحَ مؤتمراتِ الحزب القوميّ-الاشتراكيّ. في المكان الذي كانت قد ازهرّتْ فيه الحدوساتُ الأولى لمبدإ الثقافةِ البرجوازيّة، كانت الواقعيّةُ الكونيقيّةُ والضحك الحضريُّ، وكلبيّة أسياد البرجوازيّة الصغرى، قد اكتملتْ [٢٣١] في الموكبِ الجماهيريّ للعسْكر الذي يعرى من كلّ فكَهٍ، ويتّجه إلى القبور المستقبليّة. بخصوص الوقاحة، المدينة الألمانيّة الوحيدةُ التي لم تبق متخلّفةً عن إمكاناتها هي إلى يوم الناس هذا، مدينةُ برلين. فهذه المدينة كانت دوما تخيف بعضَ الشيء، فكر أولئك الّذين كانوا يقومون بالاستعراضات العسكريّة في نورنبرغ. لقد كشف غوتفريد بِنْ الطابعَ القرَويّ للمستعرِضين حين أخرج كاريكاتورا لتصوّراتهم: «التفكير كلبيٌّ، وهو يقع في المقام الأوّل، في برلين، وبدلا منه يُوصى بأغنية الفيزِرْ. . .»



تيلْ أويْلنشبيغلْ

لقد كانت الوقاحة الألمانية تجد نفسها دوما في وضع أصعب من الذي في البلدان اللاتينيّة؛ وكانت تلاقي نجاحا أكبر باعتبارها كلبيّةَ الأسياد وإبطالَ الكبْت لدى المهيمنين. هاينريش هاينه الذي هو

أستثناء بالنسبة إلى القاعدة، والذي فضلا عن ذلك، وُلد في رينانيا، المنطقة التي طبعها الرّوح الفرنسيُّ، كان قد تعيّن عليه في بحثه عن النماذج والحلفاء الوطنيّين، أن يتوقّف عند صفات ألمانيّة أخرى تتجسّد في النزاهة الغليظة لفوسْ وفي الوضوح المكين لِلِسِّنغْ وفي شجاعة لوثرْ مُظهِرا قوّة عقيدته. لكن، لن يكون بإمكان المرء وهو على حقّ، أن يحمل على لوثر تقليدا ألمانيّا حقيقيّا في الوقاحة، لأنّ بروتستانتيّتَه كانت فعلا تدلّ على الشجاعة المغامِرة وعلى الطيش الأكثر عنادا، في عصر لم يكن فيه من الدارج أن يُقال في وجه القيْصر: «أنا هنا، ولا يمكن أن أفعل غيرَ هذا». وبالإضافة إلى ذلك، يوجد لدى لوثر عنصر حيوانيّ، قوّة تقول لنفسها 'نعَمْ'، نموذج حيويٌّ للقذارة المنفِّرة لا ينفصل عن الدوافع الكونيقيّة.

في تاريخ الوقاحة، تلعب فضلا عن **المدينة**، ثلاثة سجلاّت اجتماعيّة متعنّتة، دورا جوهريّا: أعني **الكرنفال**، **والجامعات**، **والبوهيميّة**. ثلاثتُها تشتغل مثل صمّامة تنفيس [٢٣٢] بواسطتها كانت الحاجات التي لا تصادف على غير هذا الوجه، إشباعا في الحياة الاجتماعيّة، تجد مخرَجا مؤقّتا. هنا كان لأشكال الوقاحة فضاءٌ يقبل بها عن تسامح، وإن كان هذا التسامح لا يصدُق إلاّ لوقت معيَّنٍ وإلى حين يُلغى.

كان الكرنفال القديم ثورةَ تعويض للفقراء. وكان يُنتخَب مِلِكُ الكرنفال الذي كان يحكم لنهار وليلةٍ عالَما هو من حيث المبدأ، مقلوبٌ. في هذا العالَم كان الفقراء وعامّة الناس متيقّظين لحياة أحلامهم، فكانوا يرتدون ثيابَ الفحش والعربدة، متناسين أنفسَهم حدَّ الحقيقةِ، نهجُهُم في ذلك الوقاحة والدعارة والصخب والاغتياب. كان إمكان المرء أن يكذب ويقول الحقيقةَ، أن يأتي

الفحشاء ويكونَ نزيها، أن يسكَر ويستخفّ بالعقل. لقد غذّى كرنفال العصر الوسيط المتأخّر كما بيّن ذلك باختينْ، الفنّ بدوافع هجائيّة وتهكّميّة. ولم تزل العباراتُ الملوّنة لرابليه ولفنّانين آخرين من عصر النهضة، تتغذّى من روح المحاكاة الساخرة للنزعة الكرنفاليّة؛ فهذا الرّوحُ قد ألهمَ التقاليدَ الجنائزيّة والهجائيّة، وبفضْله صار المعتوهون والمهرّجون والمشعوذون شخصيّات قارّةً لتقليد كبير في الضحك يؤدّي دوره في حياة المجتمع حتّى عندما لا يقع الاحتفال بيوم ثلاثاء المرْفَع. ذلك أنّ المجتمعات الطبقيّة لا تستطيع البتّةَ أن تحافظ على البقاء من دون تدبُّر العالَم المقلوب والأيّام المجنونة، كما يتبيّن ذلك من الكرنفال الهنديّ والكرنفال البرازيليّ.

وكذلك الأمرُ منذ نهاية العصر الوسيط، بالنسبة إلى الجامعات التي استفادتْ أهميّةً ضمن الاقتصاد الاجتماعيّ للوقاحة والفطنة الكونيقيّة. فهي لم تقتصر قطّ على كونها فضاءاتٍ للتعليم والبحث؛ إذ أنّه كانت تلهو فيها فئةٌ من المثقّفين المتسكّعين الشاذّين كانوا على قدْر معتبَر من الذكاء والدهاء ليعرفوا شيئا مّا أفضلَ من مجرّد «حشو الرؤوس بالمعلومات». في هذا المضمار، تتمتّع جامعة السربونْ الباريسيّة بشهرة مخصوصة [٢٣٣] إذ أنّها كانت مدينةً وسط المدينة، أعني الحيَّ اللاتينيَّ الذي نتعرّف فيه إلى ما يبشّر بجميع أشكال البوهيميّة اللاحقة. في العصر البرجوازيّ، كانت السنوات التي تُقضّى بالجامعة في نظر الشبيبة الطلاّبيّة، زمنَ إرجاءٍ لجادّة الحياة حيث كان بإمكان المرء أن يباشر أشكالَ حرّية من قبل أن ينخرط في مسيرته المهنيّة وفي الحياة العاديّة. والراشدون إنّما يفكّرون في أولئك الطلبة المازحين بصولاتهم وجولاتهم الحرّة، حين يؤكّدون في وقت لاحق بصفتهم سادةً جدّيين، أنّهم هم أيضا كانوا في يوم من

الأيّام، شبّانا. في العصر البرجوازيّ كانت الحياة من حوْل الجامعة تضفي لونا بعيْنه على مفهوم الشباب. فالكبار لم يكونوا يندبون حظَّهم إلاّ بكيفيّة رسميّة، وأمّا في السرّ فكانوا يعاينون بشيء من الرضا أنّ السادة أبناءهم يسلكون المسلَك نفسَه. ولم يكن القلق يتملّك الوجهاءَ إلاّ أمام جيل من الشباب كان يُظهر برودتَه وفتورَه بإزاء المُجون واللهو، ليفيءَ مباشرة إلى واقع الأشياء بكلبيّةٍ مبكَّرة تعْدم النضجَ. ويشهد القرن العشرون الكثير من تلك الأجيال الفاترة الباردة، ابتداءً بجيل الطلبة النازيّين حيث كانت جماعة من المغرورين عديمي الحسّ يختلطون بالمثاليّين القوميّين؛ وقد صار هؤلاء المغرورون فيما بعد، طيّارين محاربين أو قضاةَ المنظومة، ومن بعد ذلك أيضا صاروا ديمقراطيّين. وتبع هذا الجيل، «جيلُ الشكّاكين» للخمسينيّات الذي استقرّ اليوم في عالم الأموال الأعمال، وتبع هذا الجيلَ جيلُ السبعينيّات والثمانينيّات الذي نجد منه أولئك الّذين يعتنقون كلبيّة غير ناضجة ليلفتوا الانتباه اليوم بصفتهم أصحابَ الموجة الجديدة.

وختاما، البوهيميّة التي هي ظاهرة جديدةٌ نسبيًّا، كانت قد لعبت دورا حاسما في ضبط التوتّرات القائمة بين الفنّ والمجتمع البرجوازيّ. ذلك أنّها كانت الفضاءَ الذي جُرِّب فيه المرورُ من الفنّ إلى فنّ الحياة. فالبوهيميّةُ كانت على مرّ قرْنٍ، ملاذا اجتماعيّا للحافز الكونيقيّ المحدَث. [٢٣٤] وباعتبارها ناظما لنمط الحياة البرجوازيّ كان لها وزن هامّ وبخاصّة لأنّها مثْلها مثل الجامعات، كانت تؤدّي وظيفةَ «موراتوريومْ سيكولوجيّ واجتماعيّ» (إريكسونْ) كان يتوفّر فيه بالنسبة إلى الشبّان البرجوازيّين، إمكانُ مجاوزة أزمات التكيّف بالمرور من عالَم المدرسة والوالديْن إلى عالَم الوظائف الجادّة.

وبيّنت البحوثُ أنّه لم توجد إلاّ أقليّة من البوهيميّين الدائمين؛ ولم يكن الوسَط بالنسبة إلى معظمهم، سوى محطّة مؤقّتة، فضاءَ حياةٍ تجريبٍ وفي انعزال عن المعايير القائمة. وكانوا يستعملون فيه حريّةَ التخلّص من عقدهم النفسيّة بإطلاقِ 'لا' ضدّ المجتمع البرجوازيّ في انتظار أنّ تحلّ محلّ الـ'لا'، 'نعم ولكن. . ' (ربّما) تكون أكثر نضجا.

إذا نظرنا اليوم إلى تلك التربة المغذّية وتلك الفضاءات الحيويّة حيث ازدهر الاختلاف والنقد والهجاء والوقاحةُ والكونيقيّةُ والعنادُ، ندرك في الحال لماذا يتعيّن أن نخشى الأسوأَ على تجسيد التنوير الوقِح. فنحن نرى بأمّ أعيننا المدنَ وقد تحوّلت إلى كُتَلٍ لا شكل لها، وحيث تحمل تيّاراتُ حركةٍ مستلَبةٌ البشرَ لتنقلهم إلى شتّى الأماكن التي يحاولون فيها العيشَ ويغفَلون عن الحياة. منذ وقت طويل، لم يعد الكرنفال يعني «عالما مقلوبا»، بل هروبا إلى عوالم الخدَر المبارَكة، لمغادرة عالَم مقلوبٍ بشكل مُزمن ومملوء بأشكال البطلان والخُلف الدارجة في الحياة اليوميّة. ونعلم أنّ البوهيميّة قد بادتْ على الأقلّ منذ هتلر؛ وفي تفرّعاتها إلى بنى تحْتيّة متنوّعة لا نجد النزوةَ الوقحة، بقدر ما نجد الأمزجة الكئيبةَ للانسحاب والانطواء؛ وأمّا بخصوص الجامعات فحدّثْ ولا حرج!

تشويهاتُ الحوافز الوقحة هذه تشير إلى أنّ المجتمع قد دخل طورَ [٢٣٥] الجدِّ المنظَّم حيث أخذت هوامشُ التنوير المعيش تنسَدّ أكثر فأكثر. هذا ما يغطّي بغلاف كثيف مناخَ ألمانيا. فالمرء يعيش يوما بيوم تُحيط به واقعيّةٌ كئيبةٌ، فلا يريد أن يلفت الأنظارَ ويلعب اللعبة الجادّة. أمّا الكلبيّة فقشعريرةٌ تدغدغ من تحت تلك الرتابة. في الجامعة وأماكن أخرى، تكشف المغازلةُ المتبصّرةُ لفصامِنا، الوعيَ الشقيَّ. وتبدو الاستفزازاتُ على أنّها قد استنفُدتْ، وكلُّ أشكال

الغرابة على أنّها قد جُرّبت. لقد بدأت مرحلةُ خدَر عموميٍّ جِدّي. وترى مثقّفين منهكين ومحبَطين يلعبون لعبة الواقعيّة على النمط الفُصاميّ، من حيث يتحجّرون هم أنفسُهم من فرط التخمين، داخلَ معطيات الواقع القاسية.

VII. تجسيدٌ أم انفصام

ما يُتجسَّد هو ما يلتمس الحياة. لكنّ الحياة تتميّز جوهريًا، من تأجيل الانتحار. من يحيا في مجتمعات تتوفّر على ترسانة نوويّة، إنّما يصير على الأقلّ وشاء ذلك أم أبى، نصف عميل لجماعة كلبيّة من الانتحاريّين، إلاّ أن يستخلص من ذلك وجوبَ العزم على هجر تلك الجماعة هجرا لا هوادةَ فيه. هذا تحديدا ما يفعله أكثر فأكثر أناس كثيرون هاجروا منذ الخمسينيّات، إلى مسقط الرأس، إيطاليا، جزر بحر إيجة، كاليفورنيا، كوا، الكارايبب، أورفيلْ، بونا، النيبال، من دون أن ننسى الهضاب التيبيتيّة في وسط ألمانيا وفرنسا.

تحمل هذه الظاهرات سؤالَيْن، الأوّل كلبيٌّ والثاني ينمّ عن قلَق: في حالة اندلاع حرب، هل سيكون ذلك بعيدا بالقدر الكافي؟ ولمن يصلح هذا [٢٣٦] إذا كان الأكثر حساسيّةً أخلاقيّا هم الّذين يغادرون سفينةَ المجتمعات الكلبيّة حين تغرق؟ للمرء أسباب «وجيهةٌ» ليطرح هذه الأسئلة لأنّ توقّع الحرب الذي ما انفكّ يثير الأعصابَ، يغذّي النظرة الكلبيّة كما القلقة إلى الآتي من الأيّام. ويمكن أن تغدو الهجرة مفيدةً للشقيّن، إذا فهمناها على نحو صحيح: بالنسبة إلى المهاجرين الّذين سيتحقّقون من أنّ الأفضل الذي كانوا يبحثون عنه، موجود؛ وبالنسبة إلى أولئك الّذين بقوا في البلدان التي تقول لهم

هجرةُ من غادرها: حيث أنتم الحياةُ ليست ممكنةً بالنسبة إلينا. فماذا أنتم فاعلون؟

ربّما سنأخذ الهجرةَ على محملٍ أقلّ جدّية لو لم تتعدَّ بالفعل كونَها ظاهرةً هامشيّة. ولكن لا شيء يسمح لنا بأن نعتقد ذلك. إذ أنّ ما يحدث اليومَ على الهامش إنّما يتأتّى من المركز. لقد غدت الهجرةُ عرضا من أعراض سيكولوجيا الجماهير. فطبقاتٌ برمّتها من الأهالي تعيش منذ وقت طويل، في باطنها في مكان مغاير، والآكد أنّه ليس في هذا البلد. ولا يشعرون بأنّهم مرتبطون بما يسمّى القيم الأساسيّة للمجتمع. وحين نسمع عبارة «قيم أساسيّة»، نرى تلقائيًا، سحبا من الفطريّات النوويّة تطير في الهواء. ونسمع المسؤولين يؤكّدون على أنّهم مستعدّون للنقاش، ونشعر حين ننظر إلى وجوههم بجليدِ زمن النهاية في أعينهم. لقد اختار الشطر الأعظم من المجتمع منذ أمدٍ طويل، الهجرةَ إلى أوقات الترفيه والتسلية، ومفردة 'حياة' تتّخذ ألوانا ناصعةً في ذكريات لحظات معيّنة من عطلة سعيدة، - حين كان الأفق ينفتح...

ما العملُ؟ إمّا الانزواء وإمّا التعاون؟ «إمّا الهروب وإمّا المصابرة»؟ يبدو حدًّا كلّ إمّيةٍ كلاهما غيرَ كافييْن. فعبارتا الحدّيْن مبتذَلتان وملتبستان. هل تُفهَم مفردةُ «الهروب» بواسطة العبارتيْن؟ أوَ لا يدلّ ما يسمّى «صبرا جميلا» في غالب الأحيان، على كثير من الجبن والتخاذل والسوداويّة والاتّباع و[٢٣٧] الانتهازيّة؟ هل التهميش فعلٌ واع؟ أوَ لا يوجد الكثير من الّذين يُزعم أنّهم مهمَّشون، في الخارج وفي الخَلْفِ فعلا من قبْل أن يُسألوا عن قناعتهم الخاصّة؟ وهل يتّخذ الاتّباع بالفعل، تلوينةً كلبيّة في كلّما موضع؟ أوَ لا تحفّزه الحاجةُ إلى «إيجابيّ مّا» وإلى الانتماء؟

لكنّ الأمر يتعلّق أيضا بالوقوف على لحظات الحقيقة في عباراتِ الإمّيتيْن. الانزواء مبرَّرٌ لأنّ المرء لا يريد إذا كان ذا بصيرة، أنْ يتورّط في كلبيّات لا تُطاق لمجتمع فقد التمييز بين الإنتاج والتدمير. والتعاون مبرَّر لأنّه يتعيّن أيضا على الفرد أن يتقصّدَ المحافظة على البقاء على المدى القصير. والهروب مبرَّر لأنّه ينمّ عن رفض لشجاعة رعناء، ولأنّه وحدهم الحمقى ينهكون أنفسَهم في معارك خاسرة والحال أنّه توجد فضاءاتُ انسحابٍ أكثر مواتاةً للعيش. والصبر الجميل مبرَّرٌ لأنّ التجرُبة تفيدنا أنّ كلّ صراع يُجتنَب مجرّد اجتنابٍ سيدركنا في كلّ نقطة من نقاط الهروب.

لذلك يتحتّم أن نصوغ على نحو مغايرٍ، الإمّيّةَ التي تناظر تقويم حياتنا- إمّا **تجسيد** وإمّا **انفصام**. وهي إمّيّةٌ تخاطب في المقام الأوّل، الوعيَ، ثمّ تتعلّق بعد ذلك، بالسلوك. وتقتضي تقديما راديكاليًّا للتجرُبة الذاتيّة على الأخلاق. فالأمر يتعلّق إمّا بأن نجعل عن وعيٍ، ما هو منفصمٌ يلتئم، وإمّا أن نترك عن لاوعيٍ، ما هو منفصلٌ لمسارٍ فُصاميّ. إمّا إدماج وإمّا فُصام. اختيارُ الحياة أو المشاركة في حفلة المنتحرين. وهذا يمكن أن يشبهَ في نظر الأفراد، روحَ حِمْيةٍ، ومن يفهمه على هذا النحو، هو على حقّ. في بادئ الأمر، لم يتوجّه التنوير برسالته إلاّ [٢٣٨] لبعض الأفراد المنعزلين الّذين تفلّتوا من الجمْعَنة العمياء من دون أن يكون بوسعهم مع ذلك أن يكفّوا عن أداء دورٍ مَّا في المجتمع. لذلك لا بدّ أن نحافظ على فكرة التنوير حيّةً، أعني بالطبع، التنوير المتجسّد. إذ أنّ التنوير يعني قولَ 'نعم' لجميع الحركات المضادّة للفُصام. أمّا المدارس العليا فليست البتّة الموضع الذي يحدث فيه ذلك. والحياة الجامعيّة إنّما تُتعلَّم في أمكنة أخرى حيث يناهض البشر كلبيّةَ الوعي الرسميّ

المنفصم، وحيث يجرّبون أشكال حياة تعطي فرصةً للحياة الواعية في رؤوسهم وأجسادهم وقلوبهم. وهي تنبسطُ ضمن مجال واسع من الأفراد والمجموعات الّذين ينقلون الحافز الكونيقيَّ ويضربون إلى ما لا تخلّصهم منه لا السياسة ولا مجرّد الفنّ: أنْ يناهضوا بيقظتهم تسلّلَ الانفصامات وأشكال العمه إلى كيان الأفراد؛ وأن يساهموا في عمل تنوير ينشر البهجةَ، عملا من قوامه احترامُ المنشود الذي هو ظهور مسبَّق للممكن.

VIII. سيكولوجيا سياسيّة للمجتمع الفُصاميّ

بمَ نتعرّف إلى حقبة ما قبل الحرب؟ وكيف تتبدّى الأحوال السيكولوجيّة السياسيّة للمجتمعات الرأسماليّة قبل الحروب العالميّة؟ يقدّم التاريخ الألمانيّ درسًا عمليًّا عن الكيفيّة التي بها تتهيّأ الحروب ضمن التوتّرات النفسيّة لأمّة مّا. ويمكن أن ندرس من خلال حالتيْن، وسيقول المتشائمون إنّها ثلاث حالات، ماذا يعني الزحف في اتّجاه انفجارات عسكريّة كبيرة. [٢٣٩] فالأمارَة السيكولوجيّة السياسيّة الرئيسة هي تلبّدُ المناخ الاجتماعيّ الذي تشحنه توتّراتٌ فصاميّة وتلبيساتٌ حدَّ ما لا يُطاق. في مثل ذا المناخ، ينمو استعداد سرّيٌّ لحدوث الكوارث؛ وهو ما أسمّيه مستلهِما في ذلك، إريشْ فرومْ، **عقدةَ حبّ الكارثة**؛ إذ أنّه يشهد على اضطراب حيوِيٍّ جماعيّ تنتقب من خلاله، طاقات الكائن الحيّ إلى التعاطف مع الكارثيّ ونهاية العالَم ومشاهِد العنف المرعبة.

يعلم المؤرّخ أنّ التاريخ لا يمكن أن يكون محلَّ سعادة البشر. ولو أراد المرء مع ذلك، أن يسأل متى دقّت في القرن العشرين،

ساعةُ الأسعدِ بالنسبة إلى الشعوب الأوروبيّة، لارْتبكَ من الإجابة. لكنّ العلامات والوثائق تتكلّم من نفسها. في المقام الأوّل، يبقى المرء حائرا أمام ظاهرة أوغسطس ١٩١٤: ما كان عاشته شعوبُ أوروبّا إذّاك عند دخولها في الحرب، إنّما توصّفه الأدبيّاتُ التاريخيّةُ بكيفيّة مخجلةٍ، على أنّه «عُصابُ حرب». وإذا نظرنا عن كثبٍ تبيّن أنّ الأمر كان يتعلقّ بعواصف من الانفعال لا توصَف كانت قد طغتْ على الجماهير، وبانفجارات من الفرَح والمشاعر الوطنيّة والالتذاذِ بالقلق والانتشاء بالمصير. كانت لحظاتٍ لا مثيل لها من طغيان الأهواء والشعور الدفين بالحياة؛ وكان الشعارُ السائد وقتئذ شعارَ نشوة عارمة: «وأخيرا تذهب الأمور إلى أبعد مما توقّعنا». والحقّ أنّ الجماهير كانت تشعر أيضا بالخوف، ولكن كان يغمرُها بخاصّة، شعورٌ بخوض شيء مّا كان يِعدُ بتغيير «الحياة». ومن ثمّ طغت عباراتُ «التجدّد، المحنة، حمّام التطهير، الاستشفاء من التسمّم». في العام الأوّل لم يخض الحربَ إلاّ الجنود المتطوّعون، ولم تكن ثمّة حاجةٌ إلى إرغام أحدٍ على الذهاب إلى الجبهة. وكانت الكارثة تُغري الشبيبة الفايماريّة. [٢٤٠] حين حدثت الكارثةُ تعرّف فيها البشر إلى أنفسهم وأدركوا أنّهم كانوا ينتظرونها.

غير أنّه ليس ثمّة البتّة ما يدعو إلى الاعتقاد بأنّ أناس ذلك الوقت كانوا مختلفين جدّا عن أناس اليوم. ولا يمكن إلاّ بغطرسةٍ، أن نتخيّل أنّنا في الأمور الوجوديّة الحاسمة، سنكون أكثر فطنةً من متطوّعي لانغمارْك أولئك الّذين هرعوا بالآلاف على نحو يُرثى له، ليسقطوا تحت نيران الرشّاشات. ذلك أنّ الفرْقَ الوحيد إنّما يكمنُ في أنّ الإواليّات النفسيّة تشتغل عند الأجيال التالية، بكيفيّةٍ أخفى. لذلك يجد المرء نفسَه في بادئ الأمر، مرتبكا أمامَ واقعةِ أنّ



حرب المتطوّعين، شارع 'أونتر ليندنْ'، برلين، ١ أوغسطس ١٩١٤

العمليّات قد جرتْ في ذلك الوقت، على السطح بذلك القدْر من السذاجة ومن دون أيّ رادع. وما كان المتحمّسون للحرب يعتقدون بأنّهم يجرّبون كان الفرقَ النوعيَّ بين المؤقّت العابر والقرار الحاسم، بين الجوّ الخانق ووضَح النهار، وبكلمة واحدة، بين الحياة غير الأصيلة والحياة التي يُظنُّ أنّها أصيلة. حتّى بعد الحرب، كان الأدب القبْفاشي مهووسا بالخطاب حول «الصراع بصفته معيشا باطنيًّا». [٢٤١] في الحرب وبحسب ما كان قد شعر به رجال أوغسطس ١٩١٤، كان الأمر في نهاية المطاف، «يتعلق بشيء مّا» يستحقُّ أن يُعاشَ.

تدلّ الحرب العالميّة الأولى على تاريخ منقلَبٍ للكلبيّة الحديثة. إذْ معها يبدأ الطورُ الحارقُ لتفكيك السذاجات القديمة، من مثل تلك التي تتعلّق بماهيّة الحرب وبماهيّة النظام الاجتماعيّ وبالتقدّم وبالقيم البرجوازيّة، بل بالحضارة البرجوازيّة بعامّة. منذ تلك الحرب، لم

يزل قائماً المناخُ الفُصاميُّ المنتشر الذي يطغى على القوى الأوروبيّة الأساسيّة. ومن كان يتكلّم منذ ذلك الوقت عن أزمة الثقافة إلخ، إنّما كان يرى بالضرورة نصب عينيه حالَ الصدمة الروحيّة لفترة ما بعد الحرب حيث صار من المعلوم أنّه لن تتكرّر أبدا من جديد سذاجةُ تلك الحقبة، وأنّ الحذر وانكشاف الوهم والشكّ والتماسف قد تغلغلتْ في «الجسم» الاجتماعيّ والسيكولوجيّ «الموروث». كلّ ما هو إيجابيّ سيتحوّل مذّاكَ، إلى «ومع ذلك» ملغَمَةٍ بيأسٍ كامن. منذ ذلك الوقت، تطغى أنماطُ الوعي المحطَّمَة على نحوٍ ظاهرٍ للعيان: سخرية، كلبيّة، رواقيّة، كآبة، تهكّم لاذع، حنين، إرادَويّة، استسلام إلى أقلّ الأضرار، إحباط، وخدَرٌ بصفته اختيارا واعيا للآوعي.

لقد أعيد بناءُ عقدة حبّ الكارثة من جديد خلال السنوات القليلة لجمهوريّة فايمارْ. فالأزمة الاقتصاديّة هي التي أطلقت في نهاية المطاف، الشرارةَ. واستسلمت الجمهوريّة الحزينةُ من نفسها إلى النهاية. وكانت التيّارات الكارثويّةُ قد وجدت مبرّراتها «الجدّية» في ميتة الثورة وميتة الشعب. كان التسليم في السرّ بالكارثة، يعني التشدّق بإثبات معرفة إلى أين يؤول مجرى الأحداث وأي استشفاء راديكاليّ سيكون الأصحّ. ومَن كان يرى الكارثة وهي على وشك أن تقع، كان يعمل مسبَّقا على الاستفادة منها لصالحه. [٢٤٢] كان إريشْ كيسْتنرْ قد التقطَ في ١٩٣١ صوتَ رجل كان قد تعدّى عتباتِ الأخلاق الساذجة وكان يركب برغبته الجامحة في الحياة، التيّارَ الذي يؤدّي إلى العمَه الموالي:

«- أوَ تقول: «نقاشات جادّة؟» «هل توجد حياة بعد الموت؟» -
أسِرُّ لك بأنّها لا توجد البتّة. ولا بدّ من ترتيب كلّ شيء قبل الممات.
إذ أنّه هنالك كثير من الأشياء ينبغي القيام بها، ليلا نهارا [...]

ويحسُن بك أن تستمتع بساعةِ وجودِك، بدلا من إنقاذ الإنسانية. كما قلت لك آنفا، لا بدّ من ترتيب أمر الحياة قبل الموت. وإنّي على وشك أن أقدّم لك تعاليم أدقّ في هذا المضمار. فلا تفرط في الجِدّ يا فتى.»[1]

إنّه صوت معاصرٌ لنا لم يشخْ خلال خمسين عاما. هكذا يتحدّث مَن يعلم أنّه لا يغيّر مجرى التاريخ. وكان مع ذلك يريد أن يحيا قبل النهاية التي كانت تتلبّس قناعَ التغيير الجذريّ.

أمّا اليوم فقد تحصّنت إرادةُ الكارثة الكامنةُ من الجهات كلّها تحت رايةِ الجدّيةِ الرسميّة لسياسة السلْم. والإواليّاتُ التي كانت عموميّتُها العنيفةُ نسبيّا تطبع الأسلوب الفاشيَّ، قد طُمرتْ في التصعيد والضباب وتحت أقنعةِ التكيّف والإرادة الطيّبة والنوايا الحميدة. وزالت من على سطح الوعي الحركاتُ الساذجة. إذْ أنّ نماءَ جمْعنةِ ردود الفعل يكبتُ الحركات والإيماءات الصريحة؛ وما نسمّيه ديمقراطيّةً إنّما يعني سيكولوجيًّا، تزايدَ الرقابة الذاتيّة، وهو ما يمثّل ولا ريب، ضرورةً بالنسبة إلى كثافة السكّان. لكن لا ينبغي أن ننخدع بالأسطح الساكنة. ذلك أنّ عقدة حبّ الكارثة ما تزال قائمةً، وإذا لم تضلّلنا الأماراتُ، فإنّ كتْلة تلك العقدة ما تنفكّ تعظُمُ [٢٤٣] وتتراكم. لعلّ «مزيّة الإرهاب» إذا تكلمّنا بشيء من الطيْش، تكمنُ في أنّه فصَلَ على الأقلّ الآن وهنا، التيّارات الكارثويّةَ وجعل ممكنا التعرّف إليها. ذلك أنّ البيِّنَ المايِزَ يمكن للمرء أن يحيل إليه.

لنتذكّر اختطافَ واغتيالَ شلِيرْ، رئيسِ الاتّحاد العمّاليّ الألمانيّ،

---

(١) إريشْ كيستنرْ، فابيانْ. **قصّة واعظٍ أخلاقيّ** – *Fabian. Geschichte eines Moralisten*، ١٩٣١/١٩٧٦، ص. ٦٤/٦٥.

والمناخَ المحمومَ لتلك الأشهر في ألمانيا حين بلغ الإرهاب ذروتَه. ربّما لأوّل مرّة بعد الحرب العالميّة الثانيّة، ظهر من جديدٍ للعيانِ في ذلك الوقت وبكيفيّة غليظة، السيناريو النفسيّ-السياسيُّ الذي هو جزء لا يتجزّأ من عقدة حبّ الكارثة. على نحو تلقائيٍّ، اجتمعت وسائل الإعلام وأصواتُ الناطقين باسْم الدولة من دون تحفّظ، على نبرة الاستنكار والذعر. من بين ملايين الجُمل المنشورة، لم يكد يوجد موضعٌ واحدٌ عكس حقيقةَ الجماهير الضبابيّة التي كانت تقوم مثلها مثل الشائعات وأحاديث الأكشاك والمقاهي والحانات وجماعاتِ الضغط إلخ.، على خليطٍ مومضٍ من المشاعر الملتبسة حيث امتزجت بلا تمييز، أشكال الخوف الوجوديّ والرغبةِ في الكارثة. أمّا الرغبة الجامحة في إنجاز التقارير الصحفيّة والانتشار المفرط للنقاش والإسراف في ردود الأفعال الرسميّة والخاصّة فتتكلّم حتّى إذا نظرنا إلى هذا السياق بعد وقته، لغة لا لبس فيها. هنا حدث شيء يتعلّق بالشعور الحيويّ. تعطّشٌ لا ينقالُ إلى الدراما في التاريخ ورغبةٌ يائسةٌ في الصراع إلى جانب الجبهةِ الصحيحة، كانا قد شوّشا الأذهان على نحوِ أنّ المرء كان يجترّ لأشهرٍ عدّةٍ، حدثا لم يكن من حيث مضمونه الإجراميّ والسياسيّ، يبرّر مثْل ذلك الاهْتياج. إذ أنّه اكتسب وزنَ الحدث التاريخيّ من خلال المسرحة السياسية للجرْم والتفاعل الاستعراضيّ بين الدولة والمجموعات الإرهابيّة. [٢٤٤] فكان الحدث يتغذّى من التيّارات الكارثويّة النافذة ويتضخّمُ ليصير غرضا شعوريّاً يطغى لأيّام لا تنقضي. من المنظور الاجتماعيّ-السيكولوجيِّ، كان الحدث حمّالاً لساعةِ حقيقةٍ. لقد كان تعويضا تاريخيّا كان شيء مّا يتحرّك في إطاره؛ كاريكاتورُ «معركةِ تحرير»، محاكاةٌ بلهاء وإجراميّة لما فشلت في تحقيقه الديمقراطيّة الاشتراكيّة

تحت حكم غويومْ الثاني وهندنْبورغ وهتلر،- معركةٌ على الجبهة الخاطئة وفي اللحظة الخاطئة وبمهاجمين خاطئين ضدّ أعداء خاطئين، ومع ذلك وعلى الرغم من مجموع هذه التشويهات، هي معركةٌ ابتلعها المجتمع بنهَمٍ، تعويضا للمعركة، ومخدّرًا للصراع، وفيلمًا سياسيّا للكارثة.

في موضعٍ مّا انقطع صوتُ الخوْرس الكُلّيِّ مشاركةً محمومة في «الحدث» لم تكن كلْبيًّا، تهمس ببنتِ شفة. أحيل هنا إلى مقال 'ميسكاليرو' الذي كان على قدْر كافٍ من السذاجة جعله يعتقد أنّه يجوز للمرء أن يقطعَ بالنزاهة وبلا عقابٍ، حبْلَ مكائد صمتِ ذلك النظام الواسع، ويطرحَ للنقاش أشكال الالتباس والتناقض. كذلك عبّر في صياغة غدت مشهورةً وما انفكّت تكرّرها وسائل الأعلام على الملايين من الناس، عن اندهاشه في طورٍ أوّلٍ، من «عميق سروره الخفيّ» بعد اغتيال [المدّعي العامّ] بولباكْ، ثمّ في طور ثانٍ، عن المسافة الأخلاقيّة التي أخذها من الحادثة بعد إعمال الفكر فيها. كان الميسكاليرو مرعوبا من نفسه وكان يرغب في الحديث عن رعبه هذا بكيفيّة معقولة. ومع الانفجار الذي أحدثه هذا المقال، أفرغتْ شحنة التناقض الاجتماعيّ في موكب من الأكاذيب. كانت لحظةً تاريخيّة للتعلّم، اللّحظة التي لم يعدْ من الممكن انطلاقا منها، كبتُ أنَّ المجتمع يعيش من جديد فترةَ ما قبل الحرب تقرّر فيها إرجاء كلّ الصراعات التي تتعلّق بالشعور الحيويّ إلى حين [٢٤٥] تجعل الحرب الخارجيّةُ الالتقاءَ بالواقع الفعليّ الداخليّ أمرا لا طائلَ منه. في رقصةِ التصحيحاتِ والتفنيداتِ والاحتجاجات والاستنكارات، احتفل الموقفُ الجدّيُّ بانتصار مقالٍ على النزاهة التي قالت الجزء الآخر من الحقيقة، إن لم يكن للجميع فعلى الأقلّ للكثيرين. مذّاكَ،

ما تنفكّ أذنُ المرء تسمع حفيفَ ورقة المقال الذي سيقرأه المسؤولون مع بداية الحرب، بانهمام واضطراب وحزْم،- إذا لم يزل هناك وقتٌ لذلك قبل الدفْن الذريّ لجمهوريّة ألمانيا الاتّحاديّة.

IX. سعادة غير محتشمة

هل ما زال هنالك بختٌ للوقاحة التي تذكّر بالحقوق في السعادة؟ هل مات الحافز الكونيقيُّ حقًّا، وهل الكلبيّة هي وحدها التي لها مستقبل مميت؟ والتنويرُ، فكرةُ أنّه سيكون من المعقول أن نكون سعداء، هل هو ممكنٌ من جديد في حداثتنا المظلمة؟ هل هُزمنا نهائيًّا، ولن يُشرق أبدا الغبشُ الكلبيُّ للواقع الفعليّ القاسي وللحلمِ الأخلاقيّ؟

هذه الأسئلة تتعلّق بالشعور الحيويّ للحضارات التي لها أسلحة نوويّة. ذلك أنّ هذه الحضارات تمرّ بأزمة الحيوية الأكثرَ باطنيّةً، أزمةً لا ريب في أنّه لا مثيل لها تاريخيًّا. وربّما يشعر المرء بذروة هذا القلق والاضطراب على النحو الأشدَّ، في ألمانيا، البلد الذي خسر حربين عالميّتيْن وحيث يعبّر الحدسُ بالكيفيّة الأمكَر، عمّا يشعر به المرء حين يعيش بين الكوارث.

لقد فقدت الحداثة من شعورها الحيويّ، التميزَ بين الازمة والاستقرار. لم تعد تحصُل [٢٤٦] أحوالُ حياةٍ إيجابيّةٌ، ولم يعد يوجد إحساسٌ بأنّ الكَيان يمكن من دون أن يُستنفدَ، أن يندمج في أفق ثابت يمتدّ إلى الأقاصي. وما يقوم مقام الأساس لكلّ الاستراتيجيّات العامّة والخاصّة هو المؤقَّت والتخمين، وفي أحسن الحالات على المدى المتوسّط. حتّى المتفائلون بطبعهم أخذوا



لا نزال على قيد الحياة، لا نزال على قيد الحياة. ١٩٤٥.

يستشهدون بلوثرْ الذي قال إنّه سيغرس شجرة تفّاح اليومَ، ولو علِم أن نهاية العالم ستحلّ غدا.

تقتضي حقَبُ الأزمة المزمنة من إرادة البشر للحياة، تشكيكا دائما هو بمثابة الأساس الخلفيّ لبحثها عن السعادة. إذّاك تدقّ ساعةُ الكونيقيّة، إذ أنّها فلسفة الحياة في الأزمة. تحت نجمها دون سواها تبقى السعادةُ ممكنة في سياق الارتياب وانعدام اليقين. ذلك أنّها تُعلّم [٢٤٧] تعديلَ الدعاوى والسلاسةَ وحضورَ البديهة والاستماعَ إلى ما تقدّمه اللحظة. وهي تعلم أنّ توقّع النجاح الدائم في السيَر المهنيّةِ والدفاع عن المكانة الاجتماعيّة التي تقوم على الملكيّة، إنّما هما بالضرورة تورّطٌ في وجودٍ هو بالجوهر «همّ وقلق». وليس صدفةً أن

هيدغر كان قد كشف بنيةَ الوجود بصفته «همّا» في الأيّام العصيبة لجمهوريّة فايمارْ (**الكينونة والزمان**، ١٩٢٧). فالهمّ يستغرق حافزَ السعادة. ومن يريد التمسّك بهذا الحافز، لا بدّ له على منوال النموذج الكونيقيِّ، أن يتعلّم تحطيم طغيان الهمّ. ولكنّ الوعي المجمْعَنَ يرى نفسَه في مواجهةِ اضطرابٍ مستمرّ ناتجٍ عن ثيماتِ الهمّ. فهذه الثيمات تلقي على الأزمة نورا ذاتيًّا، حيث يعتنق الناس الميسورون هم أيضا ذهنيّةَ غرقى السفينة المتحطّمة. إذ أنّه لم يحدث قطّ من قبْل أنّ موفوري الرزق كهؤلاء الميسورين يتملّكهم مزاجُ التدمير.

هذا الاضطراب الموسَّع للحيويّةِ وتكدُّرُ الشعورِ الحيويّ هذا يكوّنان الأساس التحْتيَّ الأعمَّ للتنوير المحبَط. فـ«الهمّ» يحجُب بسحبه «الكيانَ» على نحو دائم حدًّ أنّ فكرة السعادة لم يعد من الممكن أن تكون مستلاحَةً اجتماعيًّا. ذلك أنّ المناخَ المفترَض للتنوير، أي البهجة، ليس قائما. ومن كان يتحدّث عن «مبدإ الأمل» من مثل إرنستْ بلوخْ، كان يتعيّن على الأقلّ أن يجد في نفسه ذلك القبْليَّ المناخيَّ للتنوير ونظره يحدّق بسماء صافية؛ وأنّ بلوخ هو الذي كان قد وجد ذلك، فهذا ما يميّزه عن التيّار الرئيس للمثقّفين. إذْ أنّه حتّى حين كان كلّ شيء يسوَدُّ ويكفهرُّ، كان بوُسعه الوقوف على السرّ الحميميِّ للبهجة وللثقة في الحياةِ ولسيْل العبارة الحرّة وللإيمان بالتجرُبة. كانت قوّتُه تكمن في إعادة اكتشافِ «التيّار الساخن» الذي كان يحمله في داخله، في كلِّ طور من أطوار التاريخ البشريّ. [٢٤٨] وهذا ما كان يضفي ألوانا على نظرته إلى الأشياء، نظرةً أكثر تفاؤليّةً ممّا تستحقّ. وهذا التيّار الساخن هو الذي يفصله بالفعل عن روح العصر. ذلك أنّ فئة المثقّفين تكاد تكون معرَّضَة بلا مقاومة، للتيّار البارد للإحباط المعمَّم، بل تكاد تبدو على أنّها تتعدّى المعدَّلَ الساريَ

في ما يتعلّق بالانهزاميّة وفقدان البوصلة. غير أنّه ليس بالإمكان أن نقنع أيَّ بشرٍ بالاعتقاد في «مبدإ اليوطوبيا» أو «مبدإ الأمل»، إذا لم يكتشف في نفسه لا تجارب ولا دوافعَ تعطي معنى لتلك العبارات. لكن للمرء أن يتساءل أيّ تقويمٍ وجوديّ يستجيب لليوطوبيا والأمل. هل هو «عدم الرضا المبدئيّ» كما تقول أصواتٌ عدّة؟ هل الأمل عند بلوغْ كما يُقال ذلك أيضا، تكوينُ اضطغان؟ أعتقدُ أنّنا لا نسمع بالانتباه الكافي، «رسالةَ» التيّار الساخن إذا فهمناها على ذلك النحو. ذلك أنّ ما تفيدُه ليس مبدأَ اللا. فالأمل المبدئيُّ يمثّل «حبّ الحياة» (إ. فرومْ)؛ وهو آيةٌ على موقفٍ إيجابيّ من الحياة الخلاّقة. بالأمل يتحقّق للكائن الحيّ جوازٌ لا مشاحّةَ فيه كينونةً وصيرورةً. وهذا ما يؤسّس مناهضةَ بلوغْ لذهنيّة الهمّ والزمِّ الذاتيّ الطاغية.

ربّما يكون زَمُّ الذات وكبتُها الأمارةَ التي تسمُ على النحو الأفضل، ما تبقّى بين صفوف المثقّفين «النقديّين» من الفريق المنهَك للتنوير. فهذا الفريقُ يعلم بأنّه في وضعيّة على جبهتيْن، إذ يعمل من جهةٍ، على مقاومة الكلبيّة وقد صارت منظومةَ «الرأسماليّة المتأخّرة»، وهو قلِقٌ من جهة أخرى، بالنظر إلى النزعة الراديكاليّة للمهاجرين والمهمَّشين الّذين يحاولون سبلا مغايرةً ويكفّون عن التعاون. في مثل هذه الوضعيّة الوسطى، [٢٤٩] يتقوّى إغراءُ الدفاع عن «الهويّة» بواسطة نزعة أخلاقويّة متطرّفة[١]. لكن مع الأخلاقويّة ينساق المرء

---

(١) إرنْغ فتشرْ («أفكارٌ في الكلبيّة باعتبارها داءَ هذا العصر - Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit»، ضمن: *Denken im Schatten des Nihilismus*، دارمشتات، ١٩٧٥)، قد أشار أيضا إلى أنّه حين يعمل المثقّفون على تجنّب الكلبيّة، فلا بدّ من توقّع أشكال اشتداد الضغط الأخلاقيّ.

أكثرَ إلى مزج الكآبة والإفراط في الجدّية. ولذلك يعمِّر مشهدَ المثقّفين النقديّين، أخلاقيّون عدوانيّون وكئيبون، وأصحابُ الإشكالات والمشاكل الكليّة، ومتشدّدون لطفاء، يطغى على وجودهم انفعالُ الـ'لا'.

نحن مدينون لفالتر بنيامين بالشذرة القائلة: «أنْ يكون المرء سعيدا فهذا يعني أنّه بإمكانه أن يسكن إلى دخيلته من دون خشية»[١]. ما هو مصدر الخشية والرعب فينا؟ إنّه في ما أقدّر، ظلّ الأخلاقويّة واللا اللّتين تُشلاّن القدرةَ على السعادة. حيثما يوجد نزوعٌ إلى الأخلاق، تطغى الخشيةُ بالضرورة،- بما هي روحُ نكران الذات، والخشية تصُدُّ السعادة. أوَ لا تعرف الأخلاق دوما من خلال ألف فكرة ثابتة، كيف يُفترَض أن نكون وأن يكون العالَم، وما ينبغي ألاّ نكون وألاّ يكون العالَم. على المدى الطويل، تُنتج الأخلاقويّة حتّى اليساريّة منها، مفاعيلَ تشنّجٍ غيرَ واقعيّة. ربّما يظهر للعيان من جديد في التنوير، التقليدُ الضارب في القِدم لانعدام البهجة المسيحيّ الذي يُشَدّ نظرُه إلى كلّ ما يمكن أن يُفهم دليلاً على سلبيّة الوجود. في هذا المضمار يوجد الكثير الكثير حتّى أنّ الموادّ لن تُعوزَ أبدا الواعظَ الأخلاقيّ على مَرّ مدّته.

بهذه الكيفيّة تُعكس الجبهاتُ بين الأخلاقويّة واللاأخلاقويّة[٢] على نحوٍ لافتٍ. [٢٥٠] تشجّع الجبهةُ الأولى مع أنّها تتهيّأ جيّدا، على مناخ السلبيّة، وأمّا الجبهة الثانية فترفع الأخلاق إلى درجة

---

(١) فالتر بنيامين، **شارع ذو اتّجاه واحد**، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٤٧. [الشذرةُ بعنوان «بضائعُ غيرُ ثمينة»].

(٢) سأتناول بكيفيّة نظاميّة، مسألةَ اللاأخلاقويّة في «مكتَب الكلبيّ» حيث سيتعلّق الأمر بمفيستوفليسْ، والمفتّش الدينيّ الأعظم والـ«هُمْ» عند هيدغير.

خارقة للعادة، مع أنّها تبدو طائشةً أو ذاتَ نوايا سيّئة. وهذا المزاج اللاأخلاقيّ الجيّد هو ما ينبغي أن يجذبنا بصفتنا مستنيرين، إلى الأرضيّة القبْمسيحيّة، الكونيقيّة. لقد بلغنا نقطةً تبدو لنا فيها السعادةُ سياسيًّا، انعدامَ حَشْمٍ. منذ وقت قريب، عنونَ فريتس ي. رادّاتْس مراجعتَه المتحمّسة لديوان غونتر كونيرت **طريقةٌ للقتْل** (١٩٨٠) الذي يشي بحزن شديد، بالكلمات التالية: «السعادةُ- الجريمة الأخيرة؟». ولنقل ذلك بعبارة أفضل: السعادة- الوقاحة الأخيرة! هنا يكمن جذرُ كلّ الوقاحات المبدئيّة. مَن لا يزال يرغب أن يثبت نفسه بصفته مستنيرا، لا بدّ أن يكون قادرا على الكثير من الوقاحة والصفاقة. ذلك أنّ التنوير لم يعد يتعيّن أنْ يفعل فعله حقّا في رؤوسنا، بل بالأحرى في الأنانيّات المعتَّمة والهويّاتِ المتجمّدة.

ولا شكّ أنّ ممّا له دلالة بالنسبة إلى الوضع المحبَط لفئة المثقّفين النقديّين أنّها لا تعرف البتّة مفردةً غير مفردة «نرجسيّة» لتوصيف كامل طيف حبّ الحياة وإثبات الذات. بيد أنّه إذا كانت النرجسيّة في حدّ ذاتها تركيبا مُستشْكِلاً، فإنّها تغدو بين أيدي المحافظين، هراوةً بيدِ تنوير مضادّ مُسَكْلِجٍ يدْحَر بها الميولَ الاجتماعيّة إلى الوعي بالذات. بقدر ما تكون ظاهرةُ النرجسيّةِ ذاتَ وزن ومرحَّبا بها، باعتبارها حالةً مرضيّة، بقدر ما تثير الرّيبةَ والشبهةَ من جهة ما هي علامةُ عافيةٍ. فهي تشتغل بصفتها مرَضا عامّا، مثل مولِّدٍ سيكولوجيّ للمجتمع الذي يحتاج إلى أناس تملؤهم أشكالُ التشكّك في الذات، متعطّشين إلى الإثبات، طموحين، متلهّفين على الاستهلاك، أنانيّين ويرون بكيفيّة أخلاقيّة متقصَّدة، أنّهم الأفضل مقارنةً بغيرهم. [٢٥١] فالاثبات الذاتيّ «النرجسيّ» بما هو عافيةٌ، سيضحك في وجه مطلوبات مثل تلك المجتمعات المتجهّمة والمتكدّرة.

ومن ثمّ، الرماديُّ هو اللون الأساسيّ لعصْرٍ يحلم من جديد في سرّه ومنذ وقت طويل، بانفجار ملوَّن. وما يُلهم هذه الأحلامَ ويجعلها ضروريّةً إنّما هو مجموع أشكال قصورٍ حيويّ. كان التنوير الاجتماعيّ-السيكولوجيّ الرصينُ يعتقد أنّ ذلك كان يكمنُ في «العجز عن الحِداد». لكنّ هذا ليس العلّةَ الوحيدةَ. لأنّه بالأحرى يكاد أن يكون الأمرُ عجزا عن الغضب المناسب في اللحظة المناسبة، وعجزا عن التعبير، وعجزا عن تبديدِ مناخ الهمّ، وعجزا عن الاحتفال، وعجزا عن بذْل الجَهد. من بين أشكال الضُمور هذه تتبقّى قدرةٌ بعينها تنهضُ واثقةً من نفسها، إلى ما تمنحه الحياة في نهاية المطاف، لنفسها حين لم تعدْ ترى أيّ مخرَج من مثل هذه الوضعيّة: القدرة على العمل في سياق أعذارٍ جادّة، لبلوغ حالٍ يتحتّم فيه نسف كلّ شيء بأكبر ضجّة ممكنة ومن دون أن يشعر أحدٌ بأنّه المذنب. فالكارثةُ تعطي حرارةً، والأنا الأجدبُ يجد فيها آخرَ أعياده الذي تتركّز فيه إذْ يخمُد، انفعالاتٌ وأهواءٌ اندثرت منذ أمد بعيد.

منذ ردح يسير من الزمن، كان قائد فرقة البونْك الإنجليزيّة «ذو سترنغلرسْ»، قد مجّد في حوار طغى عليه الطيْش، القنبلةَ النيترونيّة لأنّها هي التي ستشعل نار الحرب النوويّة. «أيّها النيترون، أحبّك». لقد وجد هنا النقطة التي تتطابق عندها كونيقيّةُ المحتجّين مع كلبيّة الأسياد المطهَّرة التي للاسْتراتيجيّين. ماذا كان يريد أن يقول؟ «أنظروا كم أنا شرّير»؟ كانت ابتسامته جميلةً وتعبّر عن الاشمئزاز والأنانيّة الساخرة، ولم يكن يستطيع أن ينظر في وجه الصحفيّ. [٢٥٢] لقد كان يتكلّم كما في حلم ومن دون الالتفات إلى الكاميرا، لأجل الّذين سيفهمونه، هو البونك الشيطان الصغير ذو الهيئة الحسنة الشرّيرة. إنّها لغةُ وعيٍ ربّما لم تكن نواياه في السابق قبيحة. ولكنّه الآن وكما

تقتضي البرمجة التلفزيّة ذلك، ليس مجرّد وعي شقيّ، بل يريد أيضا أن يكون شقيّا. كذلك يمكن أن يُتجاوَز البؤسُ. فنستعمل الحريّة الأخيرةَ لنرغب في المرعب. وفي هذا ثمّة حركةٌ كبرى، شغفٌ بالقبيح- وقاحة يائسةٌ تشعل شرارةَ حياة شخصيّة. ذلك أنّه من الممكن في نهاية المطاف أن يعلموا بأنّهم أبرياء، وأمّا الحرب، هذه القذارة الكبرى، فسيضرب إليها الآخرون. وهؤلاء المشوّهون بإرادتهم مع أنّهم يعلمون ذلك بوضوح، لا يصرخون به ضدّ المؤامرة الصامتة للناس الجدّيّين. فكلّ شيء قذارة، «أحبّك أيها النيترون». وما زال هنالك شيء مًّا شخصيٌّ في التدمير الذاتيّ الإراديّ، صدمةٌ رمزيّة. هو ذا ما يمكن أن يستمتعوا به. في الكيتْش الفكريّ، وفي المشهد الكلبيِّ، وفي الهيجان الهستيريّ، وفي الموكب المجنون، يطوّق درعُ الموت الأنا البرّيَّ الرصينَ: رسم الاستعراض المرعب لروكي، الإحساس الكريه والمقشعرّ على نمط الحارّ-البارد، تعطّشًا إلى الذات.

X. تأمّل في القنبلة

هنا لا بدّ أن نتفكّر الأمرَ قُدُما- مع افتراضٍ دائمٍ لكون المركز والهامش يتطابقان أكثرَ ممّا تكشف النظرةُ الأولى. على السطح يمكن أن يبدو أسلوب حياة البونْك وأسلوب حياة المؤسِّسين على أنّهما حدّان أقصيان غير موسوطيْن. ولكنّهما في الأساس، يتماسّان. ذلك أنّ التدفّقات الكلبيّة [٢٥٣] تقذفُها جماهير الحضارة المحبّةُ للكوارث. ولذا، لا حاجة إلى الوقوف طويلا عند أشكال الإفراط والغلوّ الذاتيّة لننفُذ فلسفيًّا، إلى الظاهرات، ولنفهمَها، بل نحتاج بالأحرى إلى الابتداء بأشكال الغلوّ الموضوعيّة.

ليس الإفراطُ الموضوعيّ شيئا آخرَ سوى الاسراف في الشقاق والإحرابِ البنيويِّ الذي يسم شكل حياتنا حتّى في أطوارها المشبَعَة وفي الفواصل التي ما بين الحروب. عند نهاية الحرب العالميّة الثانية كانت مدّخرات الأسلحة في العالم تكفي لإبادة مُواطنِ الأرض عدّةَ مرّات؛ وعلى أبواب الحرب العالميّة الثالثة تضاعف إلى المئة، بل إلى الألف، عاملُ الإبادة. وما انفكّ مناخ القتل المفتوح يتكثّف باستمرار. فهو يزداد كلَّ شهر، وازديادُه هو في نهاية المطاف، العامل المحدِّد لتاريخنا. إذ أنّ بنى القتل المفتوح والشامل صارت الموضوع الحقيقيّ للتطوّر الراهن. وفيها يصبّ في الغرب كما في الشرق، جزء هائلٌ من العمل الاجتماعيّ. في هذه اللحظة الراهنة تجري الاستعداداتُ لتصعيد حربيّ جديد، ولكن ليس هذا غرض القول ههنا.

إنّه من مهمّة الفلسفة بالنظر إلى هذه «الوقائع القاسية»، أنْ تطرح أسئلة طفوليّة من مثل: لماذا لا يستطيع البشر أن يحتمل بعضهم بعضا؟ ما الذي يدفعهم إلى الاستعداد إلى إبادة بعضهم بعضا بالأسلحة النوويّة؟ فالفيلسوف هو المرء القادر على أن يترك جانبا في دخيلته، المعاصِر المتشدّد والمتكيّف والخبير كلبيًّا الذي سيوضّح له دفعةً، في جملتين أو ثلاث، لماذا كلّ شيء على هذه الحال، ولماذا لا نغيّر واقع الحال هذا بالنوايا الحسنة. فلا بدّ للفيلسوف أن يعطي فرصةً للطفل فيه، الطفل الذي «ما زال لا يفهم» هذا كلَّه. فالذي «ما زال لا يفهم هذا» ربّما بإمكانه أن يطرح الأسئلةَ الصحيحة والمناسبة.

[٢٥٤] إذا فُهمت من جذرها، الحروبُ كلّها هي نتائج لمبدإ حفظ الذات. في سياق تنافس المجموعات السياسيّة، كانت الحرب تُعتبر منذ القديم، وسيلةً لفرض وللدفاع عن استمراريّة وهويّةٍ وشكلِ

حياةِ مجتمعٍ معطى ضدّ ضغط العدوّ. والواقعيّون يأخذون في الحسبان منذ أزمنة غابرة، الحقّ الطبيعيَّ في حفظ كلّ واحد لذاته وفي الدفاع المشروع بواسطة الحرب، عن المجموعة التي يُعتدى عليها. فالأخلاق التي بواسطتها نبرّر إلغاءَ الأخلاق في الحرب، هي أخلاق المحافظة على الذات. مَن يحارب للذود عن حياته وأشكالها الاجتماعيّةِ، إنّما يقف طبقا لحساسيّة جميع الذهنيّات الواقعيّة السابقة، في ما أبعد من إتيقا السلم. إذ أنّه حين تكون هويّتنا مهدّدةً، يُلغى حظْر القتل. وما يكوّن في زمن السلم محرَما أساسيًّا، يغدو، زمنَ الحربِ، مهمّةً، بل إنّ الإمعان في القتل يغدو موضوع تشريفٍ ومكافأةٍ باعتباره انجازا باهرا.

لكنْ جميعُ الاتيقيّات الحربيّة الحديثة ألغت صورة البطل العدوانيّ العنيف، لأنّ هذه الصورة ستُربك التسويغَ الدفاعيّ للحرب. ومن ثمّ يريد الأبطال المحدَثون كلُّهم أن يكونوا مدافعين وحسب، أبطالَ الدفاع المشروع عن النفس. ويقع إنكار مكوِّن عدوانيّ أوّلانيّ إنكارا مطلقا: فالجنود جميعا يعتبرون أنفسهم حُماةً للسلم، والعدوان ليس إلاّ بديلا استراتيجيّا عن الدفاع الذي يطغى على أغلب السلوكات الحربيّة. والدفاع لا يعدو كونه الصيغة العسكريّة للردّ على ما يُسمّى فلسفيّا، المحافظة على الذات. إذ أنّ مبدأ المحافظة على الذات هو الذي يقود ذلك الإنكار الذاتيّ الكلبيَّ لكلّ أخلاق، الذي يستبق «حالة الحرب» ويتسلّح بإتيقا جوازِ كلّ شيء التي تعرى من كلّ وهم.

[٢٥٥] إذا نظرنا إلى العالَم اليوم من هذا المنظور، يظهر للعيان الانتشار الواسع لمبدإ الدفاع. الشرق والغرب يتواجهان مدجَّجين بالأسلحة ومثل عملاقيْن للدفاع المشروع. ولكي يتمكّن كلّ شقّ من

«الدفاع عن نفسه»، صنع أسلحةَ دمار تكفي لتدمير الحياة الانسانيّة والحيوانيّة وحتّى النباتيّة تدميرا كليًّا. وفي ظلّ الأسلحة النوويّة غالبا ما نغفل عن الوصفات القاتلة لبيولوجيّي وكيمائيّي الحرْب. وتحت غطاء منظور الحفاظ على الذات، ثمّة ساديّة مغامِرةٌ ومموَّهة في شكل تدابير دفاعيّة، تعشّش في رؤوس كشّافةِ الدمار،- ومقارنة بهذا كلّه يُفترض أنّ أعتى جلاّد من جلاّدي الشرق القديم ستصيبه كلُّ عقَد النقص.

ومع ذلك، لا نرغب في نسْب ما لم يُعتد من الدوافع الشرّيرة والقبيحة إلى أيّ طائفةٍ ولا إلى أيّ مسؤول. في إطار الممكن، كلّ واحد يفعل حقًّا ما بوسعه. لكنّ الإطار نفسه يُظهر حيَله. ويبدو أنّ شكلا معيّنا من الواقعيّة قد شارف على حدوده المحايثة، وتحديدا تلك الواقعيّة التي أدمجت الحرب في حساباتها بصفتها العلّة القصوى للحفاظ السياسيّ على الذات. لن نحاكم استرداديًّا، هذه الواقعيّة؛ فلقد انقضى زمنُها وفعلت فعلها ربّما خيرا، والآكدُ أنّها فعلت شرّا. ولكن لا بدّ من معاينةِ أنّ واقعيّة العلّة القصوى قد استُنفدَت.

ولم تفهم «سياسة نزع السلاح» اليوم ذلك إلاّ في الظاهر. أنّه لا يوجد فهمٌ فعليٌّ خلْف ذلك، فهذا ما تشي به واقعةُ أنّ القائمين على المفاوضات يلعبون دورا مزدوجا. فبينما هم يتحدّثون، ما تنفكّ تُصنّع الأسلحة بوتيرةٍ جنونيّة؛ وفي الأساس، السؤال المجنون بالقدر الكافي [٢٥٦]، هو في معرفة هل يجب أن «نتسلّح» وحسب، أم هل الأفضل أن نتسلّح ونتكلّم عن ذلك[١]. أؤكّد أنّنا لن نجد البتّة حلاّ

---

(١) هذا التسلّح والكلام عن التسلّح هو مصدرُ إحباط سياسيّ ينتشر بين صفوف الشباب في الغرب، من حيث أنّه ما يزال يقاوم دعواتِ الواقعيّة الفُصاميّة. ومن ثمّ مقاومتُه للـ«حلول المزدوجة» والفكر المزدوج.

إذا توخيّنا هذه السبيل. ذلك أنّ النهاية في سياق سباق التسلّح، لا يمكن أن تكون على هذه الثنيّةِ، إلاّ الحرب. فأشكال انتشار مبدإ الدفاع عن النفس تصدُّ كلّ إمكان آخرَ.

لقد غدت الحرب الأخيرة في الحقيقة، «شأنا داخليًّا» للإنسانيّة المسلَّحة. إذ أنّ الأمر يتعلّق فيها باختراق مبدإ الحفاظ على الذات المتصلّب وعلتِّه القصوى الضاربة في القدم والمحدثة، أي الحرب. بالنسبة إلى هذه المعركة غير المتوقّعة ضدّ الواقعيّة المميتة للدفاع السياسيّ عن النفس، يُحتاج بالفعل، إلى الحلفاء الأقوى؛ إذ على هذه الجبهة هنالك حاجة إلى الأسلحة الساحقة والاستراتيجيّات المرعبة ومناورات ماكرة. وفي هذا المضمار، لا نعدم الأمل، إذ أنّ ترسانة الأسلحة قد اكتملت. ومن بين الأسلحة التي تُستخدَم هنا، تتجمّع كلّ المسوخات التي يمكن تخيّلها، الغازات المثيرة للأعصاب، وجحافل من الجراثيم، وسحب سامّة، وأساطيل من البكتيريّات، وقنابل التخدير النفسيّ، ومدافع عملاقة، وأشعّة الموت. ولا نرغب حقّا، في الاستنقاص من أداء هذه الوسائل. لكنّ ارتباطا قديما ما ينفكّ يجعل الفيلسوف متعلّقا بالقنبلة النوويّة، لأنّها من حيث كيفيّة مفعولها النوويّ، تحثّ أكثر من غيرها، على إعمال الفكر. وعلى كلّ حال، الانشطار النوويّ هو ظاهرة تدعو إلى التأمّل، ذلك أنّ القنبلة النوويّة تعطي الفيلسوفَ الاحساسَ بأنّه يلامس ههنا بالفعل نواةَ الانسان. على هذا النحو تجسّد القنبلة في الأساس، التنوير الأخير والأقوى. فهي تعلّمنا ماهيّة الانشطار والشِقاق؛ وتوضّح بالتمام ماذا [٢٥٨] يعني 'أنا' ضدّ 'أنت'، 'نحن' ضدّ 'أنتم' إلى أن نمسيَ مستعدّين للقتل. ومع ذروة مبدإ الحفاظ على الذات، هي تعلّمنا نهايةَ الثنائيّات وكيفيّة مجاوزتها. فالقنبلة حمّالةٌ



جون هيرتفيلْدْ، **جينيفنا قلعةٌ**، تركيب صور، ١٩٣٤.
[نصّ المعلّقة: في الأعلى: إذا أردت استلام طلبيّات أسلحة، فلتموّلْ مؤتمراتٍ حول السلم؛
في الأسفل: خورس صناعة التسلّح: جينيفُنا قلعةٌ حصينة.]

للأمل الأخير والمهمّة الأخيرة للفلسفة الغربيّة، ولكنّ الطريقة في ما تعلّمنا إيّاه ما زالت تبدو لنا غيرَ مألوفة؛ فهي كلبيًّا، فظّةٌ وغيرُ مشخصَنَة حدَّ أنّ المرء يتذكّر أشياخَ الزِنْ الشرقيّين الذين كانوا لا يتردّدون في لطم وجوه مريديهم إذا كان هذا يساعدهم على التقدّم لبلوغ طور الإشراق. مكتبة .. سُر مَن قرأ

القنبلة النوويّة هي بوذا الغرب الفعليُّ، جهازٌ تامّ ومنفصلٌ ذو سيادة. تبقى القنبلة ساكنةً مطمورةً في سائلها، الواقع الفعليَّ الأشدَّ خلوصا والإمكانَ الأشدّ خلوصا. فهي مجموع الطاقات الكوْنيّة وسهمُ البشريّة فيها، الإنجازُ الأعلى بإطلاق للطبيعة البشريّة ولتدميرها، انتصارُ المعقوليّة التقنيّة ونَسخُها ضمن اللامعقول. مع القنبلة النوويّة نغادر مملكة العقل العمليّ حيث نتعقّب غاياتٍ بواسطة وسائل مناسبة. إذ أنّها لم تعدْ منذ وقت طويل، وسيلةً لغايةٍ، من حيث هي الوسيلة بإطلاقٍ التي تتعدّى كلَّ غاية ممكنة[1]. وبما أنّها لم يعد من الممكن أن تكون وسيلة لغاية، فلا بدّ أن تصير وسطاً للتجربة الذاتيّة. ذلك أنّها حدث أنثروبولوجيّ، موضَعةٌ قصوى لروح القوّة الذي يتفعّل خلف غريزة المحافظة على البقاء. وإذا كنّا صنعناها لـ«ندافع» عن أنفسنا، فإنّها جعلتنا في الحقيقة، عاجزين بكيفيّة لا مثيلَ لها، عن الدفاع عن أنفسنا. ومن ثمّ هي اكتمالٌ [٢٥٩] للإنسان من حيث جانبُ «الشرّ» فيه. فلم يعد بوسعنا أن نصير أكثر شرّا وذكاءً ودفاعيّة.

---

(١) لقد وضّح غونترْ أندرْسْ منذ ربع قرن، هذه الفكرة؛ أنظر: **قَدامةُ الانسان. عن النفس في عصر الثورة الصناعيّة الثانية** - .*Die Antiquiertheit des Menschen* *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*، مونيخ، ١٩٥٦.

في واقع الأمر، القنبلةُ هي بوذا الوحيد الذّي يفهمه الغربُ أيضا. فسكونها وسخريتُها لا نهاية لهما. تستوي عندها كيفيّةُ إنجاز مهمّتها، هل في الانتظار الصامت أم سحباً من نار؛ وبالنسبة إليها، تبدّل أحوال ركام المادّة لا يعني شيئا. وكما هو الحال عند بوذا، كلّ ما يمكن أن يُقال إنّما يقال بمجرّد حضوره. فالقنبلة ليس أشرَّ من الواقع الفعليِّ قيدَ أنملة، ولا أكثر تدميرا منّا قيدَ شعرةٍ. ولا تعدو كونها انبساطا لنا، عرْضا ماديًّا لطبيعتنا. وهي بَعْدُ تجسيدٌ لشيء مَّا تامٍّ، في حين لا نزال بالنسبة إليها، منقسمين منشقّين. وبالنظر إلى مثل هذه المكّنة، لا تكون الاعتبارات الاستراتيجيّةُ في محلّها: بل اللازم ههنا هو فنّ سماعٍ عظيم. فالقنبلة لا تقتضي منّا لا معركة ولا استسلاما، بل تجرُبةً ذاتيّة. نحنُ القنبلة. إذ فيها تكتمل «الذاتُ» الغربيّة. وتسلّحنا المفرط يجعلنا بلا دفاع حدَّ الضعف، ضعفاءَ حدَّ التعقُّل، عقلاءَ حدَّ الخوف. أمّا السؤال الأوحد فيبقى يتعلّق بمعرفة ما إذا كنّا سنختار السبيل الخارجيّة أو السبيل الداخليّة،- وما إذا كان الفهم والتمييزُ سيتأتّيان من الاستيعاء أم من سحُب النار تنتشر فوق الأرض.

لقد خبرنا ذلك: مهما كانت النوايا «حسنة»، فإنّ السبل الخارجيّة تلتقي كلُّها دوما ومن جديد، في التيّار الرئيسِ والمحتوم للتسلّح. أمّا «السبل الداخليّةُ» كلُّها فتصبّ وإنْ بدتْ غيرَ واقعيّة بشكل مرعبٍ، في النزعة الوحيدة التي تحثّ على إحلال السلم فعليًّا. ولقد أفضت السيرورةُ الحديثة للعالَم إلى نقطةٍ يتكلّم عندها العنصر الأكثر خارجيّةً، السياسة، والعنصرُ الأكثر داخليّةً، التأمّل، اللغةَ نفسَها؛ فكلاهما يتحرّكان حول المبدإ الأساسيّ في أنّ

«**التهْدئةَ**» دون سواها ما تزال ملاذا لنا. [٢٦٠] كلّ الأسرار تكمن في فنّ الاستسلام، في عدم المقاومة. ومن ثمّ يكتشف التأمّل ونزع السلاح استراتيجيّةً مشترَكة. أوَ ليست هذه نتيجةً مضحكةً للحداثة؟ في نهاية المطاف، السياسة الكبرى هي اليومَ، تأمّلٌ في القنبلة، ويبحث تأمّل عميقٌ داخلنا، عن الدافع المصنِّع للقنابل. وهي تفعل فعلَها بلينٍ في كلِّ ما تثبَّتَ داخلنا، قشرةً للهويّة المزعومة، وتُفكِّك الدروعَ التي يتخفّى وراءها، أنا يعتبر نفسه مدافعا عن «قيمه الأساسيّة» (يقول استراتيجيّو التسلّح: «لدينا أفضل القيم»!) إنّ القنبلةَ مَكَنَةٌ ملعونةٌ تبعث على السخرية، فهي لا «تصلح» لشيء، ومع ذلك تُنتج أقوى المفاعيل. وحتّى إن أمكن أن تكون بوذانا، فإنّها مسكونةٌ في جسدها شيطانا ماردا. ولا بدّ أن يتخيّل المرء أنّه نفذ إلى داخلها ليشعر ماذا يعني الانفجار في الكوسموس مع هدْم الذات كلّيّا. فهي قادرة على ذلك في كلّ لحظ عيْن. في نواة الكتلة المشتعلة، يطغى صخب جحيميٌّ وضجّةٌ يشبهان ما يحصل داخل الشموس. وأن يعرف المرء أنّه يتوفّر على نفس الشيء باعتباره إمكانا، فهذا ما يعطي تفوّقا مخصوصا. إذ في سرّه، يعرف الفكر البشريّ أنّه متضامنٌ مع مكنته الشمسيّة الغريبة والمضحكة.

من يتملّى جيّدا، بإمكانه أن يحصل لديه من حين إلى آخر، انطباعُ أنّ القنابل تبتسم وحدها ابتسامةَ الساحر. ولو كنّا يقظين بالقدر الكافي لِندرك تلك الابتسامة، لأمكن عندئذ أن يحدث ما لم يحدثْ للعالَم قطّ: يمكن أن يصير بلا خوف، ويشعر بالزرّ يمحو تشنّجات الدفاع عن النفس الضاربةَ في القِدم. «صباح الخير، أحبّك أيّها النيترون، كيف حالك...» تغدو القنابل الحارسَ الليليَّ القائم

على قابليّة تدميرنا لأنفسنا بأنفسنا. وحين نستيقظ، [٢٦١] ستكلّمُنا القنابلُ مثلَ الأصوات المتضرّعة في نهاية الّذين يمشون نياما لهرمانْ بروخْ، لأنّ «هذا هو صوتُ الإنسان والشعوب، صوت العزاء والأمل والطيبة الخامّ: لا تضرّ بنفسك، إذ ما زلنا جميعا هنا!».

القسم الثاني

الكلبيّة ضمن سيرورة العالَم

I.

بابٌّ فيزيونوميّ

[٢٦٧] أ. في النفسيّ-الجسمانيِّ لروح العصر

جسدك يكلمّ فكرك
ستينلي كيلمان

تنتُج الفيزيونوميقا الفلسفيّة عن فكرةِ لغةٍ ثانية خلوٍ من الكلام. وهذه اللّغة قديمةٌ قِدمَ التواصل البشريّ، بل تمتدّ جذورها بالأحرى، حتّى إلى ما قبل الانسانيّ وما قبل العقليّ، إلى دائرة الحدس وحسِّ الوجهة الحيوانيّيْن. فليست لغة الكلام وحسب لديها ما تقول لنا، بل الأشياء لغةٌ تقول لمن يفهم كيف يستعمل أعضاءَ حواسّه. فالعالم مملوء بالأشكال والإيماءات والوجوه؛ ومن كلّ حدب وصوْبٍ تأتي حواسَّنا إشاراتُ الأشكال والألوان والمناخات. في هذا الحقل الفيزيونوميِّ، تتشابك الحواسّ بعضها ببعض تشابكا متينا، ومَن توصّل إلى الحفاظ على قدراته الادراكيّة سليمةً، إنّما يمتلك ترياقا فعّالا ضدّ تصحّر الحواسّ الذي هو ثمنٌ ندفعه مقابلَ التقدّم الحضاريّ. فثقافتنا التي تُغرقنا بالعلامات، تعلّمنا في مجال المعرفة الفيزيونوميّة، أن نكون ممّن تتعسّر عليهم القراءةُ. لكنْ في أعمق أعماق حياتنا الثقافيّة، يوجد تيّارٌ انتشرت فيه قدرةٌ طبيعيّةٌ وفطِنةٌ على فهم لغة الأشكال، نعثر على جزء منها في الفنون، وعلى جزء آخر في التقاليد المبثوثة للمعرفة الانسانيّة، حيث [٢٦٨] نمارس تلك

النظرة الأخرى إلى البشر وإلى الأشياء تحت مسمّيات شتّى، من مثل نقد الأخلاق أو التمييز بين أشكال الفكر، أو السيكولوجيا أو دراسة أنماط التعبير.

والحال أنّ مسار الحضارة الذي تكوّن العلوم نواتَه الأساسيّة، يعلّمنا وضع مسافة بين البشر والأشياء على نحو أنّ الأشياء تكون أمامنا باعتبارها «موضوعات»، يقدّم الحسُّ الفيزيونوميُّ مفتاحا لكلّ ما يُظهر القربَ من العالَم المحيطِ. إذ أنّ سرّه يكمن في الحميميّة، وليس في التماسف؛ ومن ثمّ لا يقدّم معرفةً موضوعيّةً بالأشياء، بل معرفةً حميميّة[١]. فهو يعرف أنّ لكلّ شيء شكلا، وأنّ كلّ شكل يكلّمنا بكيفيّات متعدّدة؛ فالجلدة يمكن أن تسمع، والأذنان قادرتان على الرؤية، والعينان تميّزان بين الساخن والبارد. وعليه، ينتبه الحسّ الفيزيونوميُّ إلى توتّرات الأشكال، ويسترق السمع باعتباره قريبا من الأشياء، إلى همسها المعبِّر.

أمّا التنويرُ الذي ينزع إلى التشيئة وموضوعيّة المعرفة، فيُسكتُ عالمَ الفيزيونوميّ. ذلك أنّ ثمن الموضوعيّة هو فقدان القرْب. فالعالِم يفقد القدرةَ على أن يسلك سلوك القريب من العالَم؛ إذ أنّه يفكّر ضمن مفاهيم التماسف، لا الصداقة؛ ويبحث عن رؤى إجماليّة، لا عن علاقات حسن الجوار. على مرّ القرون، طرح عنه العلمُ الحديث كلّ ما لا يتلاءم مع قبْليّ المسافة الموضوعيّة وروح الهيمنة على الموضوع: الحدسَ، والتعاطف، وروح اللطافة، والاستطيقا، والإيروطيقا. لكنّ تيّارا قويّا من هذا كلّه ظلّ فعّالا ضمن فلسفة أصيلة ما زال يسري فيها اليومَ أيضا، التيّارُ الحارّ

(١) أستعير هذا المفهومَ من إيفانْ إلّيشْ، وأطبّقه على مجال نظريّة المعرفة.

لروحانيّة سَمحة [٢٦٩] وقرب شهوانيٍّ من العالَم، يعوّض النزوع الموضوعانيَّ إلى السيطرة على الأشياء.

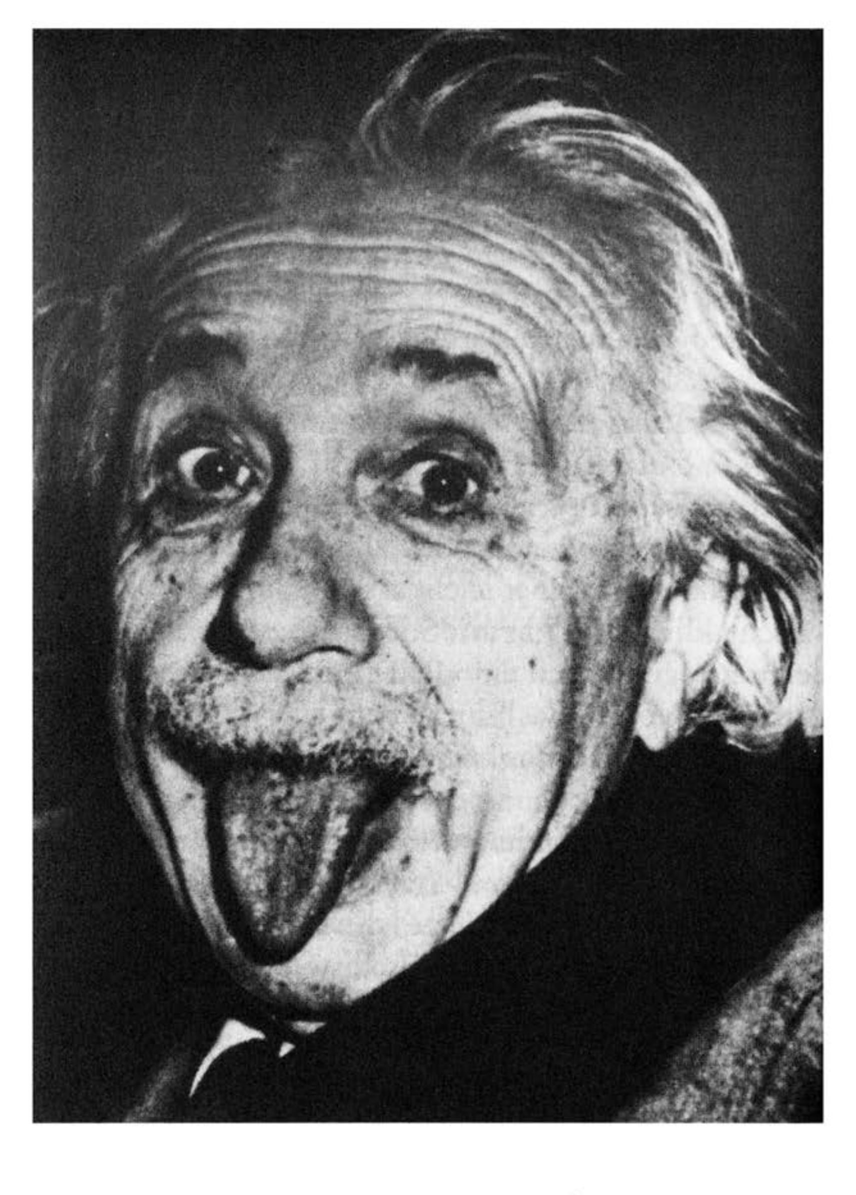
إنّ «محبّة الحكمة» تصبغ لا محالةَ، موضوعات هذه الحكمة، وتلطّف برودة المعرفة التي تقوم على الموضوعيّة البحتة. والعلم الذي يُلغي بتعلّة الموضَعة، آخرَ بقايا الفلسفة، إنّما يقطع أيضا آخر حبالِ حسّ الجوار الحميميّ التي كانت تصله بالأشياء. فهو يفكُّ الروابط مع الفيزيونوميّ ويمحو آثار روح اللطافة التي تبقى بالضرورة، «ذاتيّة» وممّا لا يمكن حسابُه. ولا ريب أن عودة المكبوت لا تَعدم أن تحدُث، وسخرية التنوير تريد لمثل هذه العودة أن تشبه النزعة اللاعقلانيّة التي يكافحها وهم على حقّ، المستنيرون المتحمّسون. في خصومة القرْن بين العقلانيّة واللاعقلانيّة أخذت أُحاديّتان متكاملتان تحاكم إحداهما الأخرى.

وأمّا في خصوص الكلبيّ، فإنّ معرفتنا لا يمكن أن تكون في المقام الأوّل، شيئا آخرَ سوى معرفة للحميميّة. كان القول يتعلّق بهذه المعرفة من جهة ما هي مناخ، ذبذبةٌ أخلاقيّة-نفسيّة، تسري في هواء حضارتنا. وما زلت لم ألتق قطّ أحدا لم يظهر علاماتِ تواطؤ حدسيٍّ حالما نأخذ في الكلام عن هذه الظاهرة. بهذه الكلمة تظهر ذكرياتُ وضعيّاتٍ وأحوالٍ للنفس وتجارب. فالأمر يجري كما لو أنّ شعورا حيويًّا معيَّنا كان ينظر في المرآة حالما نضع بما يكفي من الإلحاح، هذا المفهومَ أمام وعينا بصفته وسيلةَ تفكُّر. والكلبيّةُ هي من إحدى المقولات التي فيها يتراءى الوعي الشقيُّ المحدَث لنفسه. [٢٧٠] إذ أنّه لدينا في أطرافنا وفي أعصابنا وفي نظرتنا وفي جنبات أفواهنا، الروحُ الكلبيّ للعصر وذوقٌ بعينه لعالَم منكسر ومحبَطٍ ومركَّب غايةَ التركيب. في كلّ ما هو معاصر بالفعل، يتبدّى العنصرُ

الكونيقيُّ والعنصر الكلبيُّ جزءا لا يتجزّأ من فيزيونوميّتنا الجسمّية والنفسيّة والفكريّة. لقد انغرس روح العصر فينا، ومَن يرغب في فكّ شفرته، عليه بأنْ يعمل على سيكولوجيّة وجسمانيّةِ الكلبيّة. هو ذا المطلوب الذي بالنظر إليه يكون لفلسفة مدمِجة محلُّها من الاعراب. وتسمّى هذه الفلسفةُ بالمدمِجة لأنّها لا تنساق إلى جاذبيّة «المشكلات الكبرى»، بل هي تجد على العكس من ذلك، ثيماتِها وأغراضَها في التحت رأسًا: في اليوميّ، وفي ما يُزعم بأنّه لا وزن له، وفي ما جرت العادة باعتباره ممّا ليس خليقًا الكلامُ عنه، وفي صغائر الأمور. حين نريد ذلك، فإنّه بالإمكان أن نتعرّف في مثْل تغيير وجهة النظر هذا، إلى الحافز الكونيقيِّ الذي لا تكون بالنسبة إليه، «الأغراض الوضيعةُ» وضيعة إلى هذا الحدّ.

١. اللسانُ مسلوقا

بالنسبة إلى أناس متأدّبين، يعسر قول 'لا'. لأنّ الـ'لا' ستكون عنادا، وكلّما تأدّب المرء، زهد في العناد. فالطاعة هي الواجب الأوّل للطفل، الذي يصير بعد ذلك واجب المواطن. وعكسيًّا، في تشاجر الأطفال ما زال الواجب لا يلعب أيّ دور، وهنا ليس من العسير قول 'لا' وإثبات الذات. وعندما نخاصم بحميّةٍ وانفعال، نبلغ نقطةً لم نعد نتقدّم عندها بالكلمات وحسب. فالجسم يعرف حينئذ كيف يمدّ يد العوْن، [٢٧١]، فنخرج لساننا، ونطلق صوتا يوضّح فكرتَنا عن الآخرين. في ذلك يكمن كاملُ الطاقة؛ وفضلا عن المزايا الأخرى جميعا، فإنّ لذلك فضيلةَ الوضوح. ويحدث عندئذ أن تنظر العينان شزرا، [٢٧٢] ويرتجف جفناها وكأنّ الشرر يتطاير منهما.



وأحيانا أخرى، مع ذلْق اللسان، نفتح أعيننا وسْعَها فتصير مثل مرايا مشوِّهة. من يستطيع سلْق لسانه، لا يخشى حنْيَ رأسه طأطأةً عندما يريد هزّه. وفي ما يتعلّق بحركة الرأس بعامّة، قول 'لا' ليس مُنعقدا

في الجسم، لأنّه توجد ثقافاتٌ يكون فيها هزّ الرأس وطأطأته، قول 'نعم' و'لا'، على خلاف ما في ديارنا.

يقول اللسان المسلوقُ 'لا' مع كثير من الفويْرقات، إذْ يمكن أن تنضاف إلى ذلك العدوانيّةُ أو الاشمئزاز أو الاستهزاء، وذلك يشي بأنّنا نعتبر المخاطَبَ غبيّا أو شخصا مزعِجا. ويمكن أن تكون هذه الـ'لا' خبيثةً أو مرحةً أو كليهما معًا، أي شماتة. عندئذ نطلق صوتا خفيضا يتماشى مع الشماتة، «إيهٍ، إيه» أو «أفّا»، تطغى عليها عبارة الاحتقار. وبالطبع ما يهمّنا هو بخاصّة، 'لا' الشماتة التي هي جزء لا يتجزّأ من الهجاء الكونيقيّ؛ إنّها سلق اللسان مع التهديد كما يفعل تيل أويْلنشبيغلْ، المغفَّل العدوانيّ، الذي يعرف جيّدا كيف يسخر من حماقة الآخرين البلهاء. فأويْلنشبيغل هو النموذج المحدَث للكونيقيِّ، مستنيرُ نزعةِ الفجاجة الذي لا يلوي عن المشاجرة. وهو لا يُخفي شماتته وراء التأدّب كما يفعل المستنيرون المتلطّفون في العصر البرجوازيّ، ويستمتع بكشف أقنعة البلهاء وفضحهم. وبما أنّه مستنيرٌ يعتمد الإيماءات والإشارات، فإنّه يجهل أشكال الكبت التي تفرض على ألطف العقول إخفاء دوافعها «القبيحة». ومن ثمّ هو يجسّد المثقَّف الصُلب الذي لا يكبت دوافعه. مثْلُه مثل الكونيقيّين جميعا، هو في منزلة وسطى بين قلّة الأدب والتلقائيّة، بين السذاجة [٢٧٣] والدهاء، وبما أنّه يتأرجح بـ«انسياقه» إلى «القذارة» على نحو ملتبس، بين النزاهة والخبث، فإنّه من العسير أن تكون للمواضعات الأخلاقيّة سطوةٌ عليه. وهو يبرهنُ على أنّنا غالبا ما ندفع قلّة الأدب والسفاقة ثمنا لإظهار الحقيقة في وضح النهار؛ ومن ثمّ نكون في صلب الالتباسات الثقافيّة. ذلك أنّ الحقيقة هي في غالب الأحيان، ضدّ المواضعات، والكونيقيّ يلعب دور الواعظ الأخلاقيّ الذي

يوضّح أنّه لا بدّ من انتهاك الأخلاق لأجل إنقاذ الأخلاق. هو ذا إمضاءُ الأزمنة المركَّبة؛ فلقد غدت الأشياء مختلطةً حدَّ أنّ الأخلاق واللاأخلاق تتقلّبان إحداهما في الأخرى. بعضهم يقول إنّ أويلنشبيغلْ قد ذلق لسانه عليهم، وإنّه مجنون، والحال أنّه يصرّحُ بأنّ بَني جلدته في زيغ وضلال وأنّهم في حاجة إلى ما يشفيهم من عاهتهم.

٢. فم معوَجٌّ ذو ابتسامة خبيثة

تقوم معرفة الأسياد الكلبيّين على تفوّقٍ منحرف. فالقويّ يسهر على امتيازاته حتّى وإن كان يعلم أنّه بذلك يضع نفسه في موقع مشبوهٍ أخلاقيّا. ومن السهل أن تنشأ ابتسامةٌ زائغةٌ وحركةٌ مخاتلة خبيثة عن تفوُّق منحرف. فهذه الابتسامةُ إنّما تدافع عن واقعِ حالٍ فاسدٍ، عن الظلم. حقوق الآخرين؟ إلى أين سنذهب؟ الجوع؟ ما هو؟ تمدّد زاويتيْ الشفتين، وغالبا ما يكون للزاوية اليسرى نحو الأعلى. على فم السيّد يتراءى انفصام وعيه؛ لأنّ النصف الآخر يعلم أنّه في الأساس لا يوجد ما يدعو إلى الضحك. نصف الفم الذي يعرف كيف يعوّج إلى الأعلى، على نحوِ أنّ النصف الآخر الذي يشي بالاحتقار، يسقط إلى الأسفل قسرا. إنّ الواقعيّة الأرضيّة لكلبيٍّ فئة الأسياد تنشأ عن الرغبة في [٢٧٤] حفظ ماء الوجه، والحال أنّ المرءَ يلطّخ يديه بالقذارة. كذلك يُظهر في غالب الأحيان، التأدّبَ والكياسة. فتبدو ابتسامة الكلبيّ مدرَجةً ضمن مجاملة وقحةٍ تزمُّ نفسها وتشي بأنّها تريد إبقاء المسافة من الآخر بقدر ما تملك زمامَ أمرها.

إنّها الابتسامة على صعيد السلطة وسوداويّتها، وكما تبدو عند الإطارات العليا والساسة ورؤساء التحرير. لكنّنا نتخيّلها بكيفيّة أفضل، عند متملّقي الروكوكو، - ومثاله الحاجبُ التعيس والمتملّق للويس الخامس عشر، ولو بيلْ في فيلم **فانفانْ الفارس**، الذي ابتسامتُه معوجَّة مثل اعوجاجِ فاصل بين 'نعم' و'لكن'.

٣. فم مرٌّ، شفتان مطبَقتان

تتبدّى الحياة المعيشة للضحايا في إحساسهم بالمرارة. على شفاههم، يستقرُّ صمتٌ مرّ. إذ أنّه لم تعدْ تنطلي عليهم حيلةُ أحد. فهم يعلمون كيف هو مجرى العالَم والأشياء. والذي يشدّد على رفع الوهم وخيبة الأمل ربّما يتغلّب قليلا على مصيره، ويكسب هامشا لإثبات ذاته وللاعتزاز بنفسه. فالشفاه المطبَقةُ من جرّاء القسوة والتي تتقلّص إلى خطوط نحيفة، إنّما تشي عند المخدوعين، بجانب تجربة العالَم المعيشة. وحتّى الكثير من الأطفال الّذين أساءت لهم صروف الحياة، لهم تلك الشفاه المطْبَقة عن مرارة التي لم يزل يعسر على المرء أنْ يختلس منها أيَّ تصديق بأيّ شيء حسَن. فالحذر إنّما هو ذكاء المتروكين المهمَلين. لكنّ الحذِرَ من السهل أن يصير غبيّا ولو كانت مرارتُه ستحرمُه ممّا سيفعل به خيرا بعد كلّ التجارب المؤلمة. إذ أنّ السعادة [٢٧٥] ستشبه دوما الخدعة وستبدو رخيصةً لكي تستحقّ بذل الجهد لتحصيلها. فالشفاه التي تحس كلبيًّا، بالمرارة لا تعرف من حيث هي مرتبطة بتجرُبة ماضيةٍ، غيرَ شيء واحد: أنّ كلّ شيء هو في نهاية المطاف، وهْم، وألاّ أحدَ سيجعلها ليِّنةَ الجانب، وأنّها حين تُبرز اللحمة الحمراء، إنّما تستسلم لأيّ اغترار بخداع العالَم.

٤. فم يقهقهُ، شدق ضخم

والحال أنّ الكلبيّ يبتسم بكآبة وازدراء، من أعلى سلطته ومن فقْده لأوهامه، تكمن خاصيّةُ الكونيقيّ في أنّه يقهقه بلا حرج حتّى أنّ صفوة القوم يهزّون رؤوسهم. ذلك أنّ قهقهته تصدر من الأحشاء، وأنّ لها قاعا حيوانيًّا يتجلّى بلا كبح ولا زمّ. قد يتعيّن في الأساس، على الّذي يزعم بأنّه واقعيّ، أن يضحك بهذه الشاكلة،- تلك الضحكة الكاملة التي تحرّر من التوتّر وتضرب صفْحا عن الأوهام وضروب التكلّف. ولا بدّ أن نتمثّل على هذا المنوال، ضحكةَ المتهكّم الكبير ديوجين الذي هو على نسَبٍ وقرابةٍ من الرهبان الآسيويّين المترحّلين الّذين كانوا يعرضون حيلَهم البريئة في القرى ثمّ يختفون مقهقهين حين كان القرويّون يدركون أنّ قداسة القدّيسين هؤلاء ليست بالتمام كما كانوا يتصوّرون. وفي تعبير بعض البوذيّين الضاحكين يوجد أيضا شيء من قبيل ضحكة جوف البطْن الحيوانيّة تلك التي هي في الوقت نفسه انتشائيّة وواقعيّة، والتي في قفزاتها وهزّاتها، تنسى نفسَها حدَّ أنّه لم يعد فيها أيّ أنا يضحك، بل فقط طاقةٌ جذْلى تنمّ عن السكينة وتحتفي بنفسها. مَن له مشاعر متحضّرةٌ ومخاوف كثيرة، ينتهي بسهولة إلى [٢٧٦] انطباعِ أنّ في مثل تلك الضحكة يمكن أن يوجد شيء مَّا شيطانيٌّ وجِنِّيٌّ ومخرِّب. هنا يتعلّق الأمر بأن نستمع بأناة. فالضحك الشيطانيّ له في حدّ ذاته قوّةُ هدْم وتدمير، مع كسر زجاج النوافذ ودويٍّ انهيار الجدران: ضحكة خبيثة فوق الأطلال والأنقاض. وعكسيًّا، تلعب في الضحك الإيجابيّ الانتشائيّ طاقةُ إثباتٍ محيِّرة ويكون له على الرغم من كلّ بريّةٍ، صدى تأمّليّ واحتفائيّ. وليس صدفة أن نسمع النسوة يضحكن على هذا



رافائيل، **أكاديميّة أثينا**، ديوجين على درجات المدخل.

النحو، لا الرجال، والذين يسكرون بالخمرة لا الّذين يعزفون عنها. فالطاقة الشيطانيّة هي تلك التي تقتل الآخر ضحكا. وفي ضحك ديوجين وبوذا يضحك أنايَ الخاصّ الذي أخذ كل شيء على محمل الجدّ، [٢٧٧] حدَّ أنّه ينعدم. وهذا يقتضي بالطبع شدقا ضخما يمكن أن يفتح واسعا بلا زمّ ولا قهرٍ، لا لأجل خطابات طنّانة، بل لأجل حيويّة قويّة. إذ أنّ في هذه الحيويّة يوجد الاندهاش أكثر من التبجّح. ونوع ضخامة الشدق التي تشغل الفيلسوفَ، ليس نوعا فاعلا، بل منفعل، أن يقول المرء «ها، ها» عند النظر إلى حفل ألعاب ناريّة أو

سلسلة جبال أو قبَس فكريّ، تعبرنا فيها «يا له من كذا». قد يرغب المرء مع الإشراقات العظيمة أن يطلق صرخة، وما عسى أن تكون الإشراقات العظيمة سوى أشكال تحرّر من توتّرات التركيبات الزائفة؟

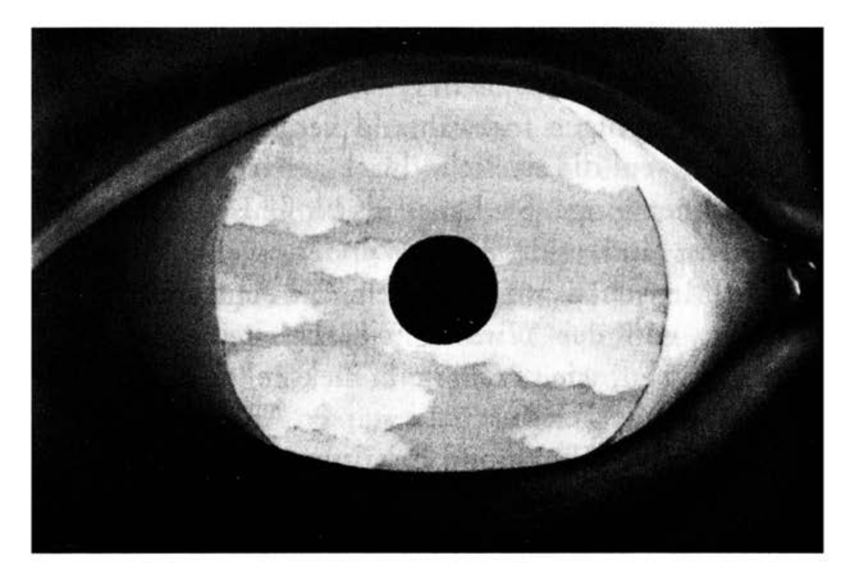
٥. فم مليح، صامت

في الوجه الراضي تستقرّ الشفتان إحداهما على الأخرى بشيء من الاهتزاز لا يُدرك. فكلّ شيء هو على ما هو عليه. يجلس ديوجين تحت الشمس صامتا، ويتأمّل درجات السوق المنحوتةَ من الصخر. ولا أدنى فكرة تخطر بباله. وعيناه غائصتان في الإشعاع الكونيّ للنور الاغريقيّ. يرى الناس يقضون حوائجهم. ولو خطرت ببال أحدهم فكرةُ أنْ يجلس أمامه ليعاين ذلك القلب المرحابَ، لكان من الممكن بسهولة أن يحدث له أنْ يجهش بالبكاء فجأةً أو أن يضحك بلا سبب.

٦. ألحاظُ عيون، عيون تتفرّس

العيون هي النماذج العضويّة للفيلسوف،- وسرّها يكمن في أنّها لا ترى وحسب، بل [٢٧٨] أيضا في قدرتها على أن ترى نفسَها إذْ هي ترى. وهذا ما يعطيها منزلةً مرموقة بين أعضاء المعرفة في الجسم. وشطر هامّ من الفكر الفلسفيّ ليس هو في الحقيقة سوى تفكُّر في العيون، جدليّةِ عيون، أن ترى نفسها ترى. ولا بدّ لهذا من وسائط عاكسة: مرايا، سطح الماء، معادن وعيون أخرى، بواسطتها تصير رؤية الرؤية مرئيّة.

تفهم النظرةُ الكونيقيّةُ نفسَها بصفتها نظرةً تتخلّل ظاهرا مُضحكا وخاويا. وهي ترغب في وضع المجتمع أمام مرآة طبيعيّة حيث يتعرّف الناسُ أنفسَهم بلا حجاب وبلا قناع. فديوجين ينفذُ بنظرته إلى مثاليّة الأثينيّين المتكبّرة وعجرفتهم الثقافيّة. فلا يهتمّ لا بأشكال الرياء ولا بالمواقف المثاليّة ولا بالتبريرات ولا بأشكال التنميق. بل يثبت نظره على الوقائع الطبيعيّة العارية. بمعنى مّا، لو كان له طموح نظريٌّ، لأمكن اعتباره أوّلَ ناقد وضعانيّ. ونظرة الكونيقيّ تتّجه دائما صوب العاري؛ إذ أنّها تريد التعرّف إلى الوقائع «الخامّ» والحيوانيّة والبسيطة التي يتجاهلها طوعا محبّو الدوائر العليا. نعم، يمكن أن يستمتع الكونيقيّ الأصيل بالعاري وبالأوّلانيّ، لأنّه يجرّب فيهما الحقيقة بصفتها عدمَ تحجُّب. وعنده أنّ التصنيفات الدارجة بين الناس لا تصدُق، لا الأعلى والأسفل، ولا القذارة والطهارة. إذ أنّ هذه النظرة مفتوحة وواقعيّة وسخيّة، ولا تخجل من تملّي العري أكان جميلا أم قبيحا، شريطة أن يكون طبيعيّا. وأمّا نظرة كلبيٍّ طبقة الأسياد فهي على العكس من ذلك، شقيّةٌ، ومنكسرة، ومقتّرةٌ تفكّريًّا. بواسطتها تنظر الهيْمَناتُ إلى استراتيجيّتها متعرّفةً إلى أنّه وراء كلّ ما يعرُض باعتباره قانونا، يتخفّى جزء هائل من العنف والعجْرفة،- مَن يُفترَض [٢٧٩] أنّه يدرك ذلك على التدقيق، أكثر من أولئك الّذين يمارسونه بنصف قناعة وهم في شبه يقظة؟ لذلك غالبا ما يظهر في تفكّر الأسياد الكلبيّين وسوداويّتهم، نزوعٌ إلى الحوَل. إذ أنّ أعين الكلبيّين الفصحاء يخونها لمعان فضيٌّ، الْتقاء أو تباين عضويّ. مَن يولد وبه حوَلٌ ويختار طريق العلم أو الفلسفة أو ممارسة السياسة، إنّما يكون بدنيًّا، على استعداد مسبَّقٍ لينظر نظرة مضاعَفةً إلى الأشياء: إلى الماهيّة والظاهر، وإلى المحجوب والعاري.



رينيه ماغريتْ، **المرآة الزائفة**، ١٩٢٨.

والجدليّة العضويّةُ لعينيه هي التي تجعله يتقدّم في ذلك، في حين يتجاهل المفكرون الآخرون طوعا ومن حيث يتعلقون بميثة العاديّ، أنّهم هم أيضا ينظرون بنظرات مختلفة وأنّه ولا بشر تكون له عينان متساويتان. في العيون يتركّز جزءٌ من بنية تفكيرنا وبخاصّة جدلية اليمين واليسار، الذكوريّ والأنثويّ، المستقيم والمنحرف.

[٢٨٠] وغالبا ما تظهر لدى المثقّفين بلادةٌ في حسّ البصر تتأتّى في المقام الأوّل، من كون العينيْن تُضطرّان باستمرار في أثناء مزاولة الدراسة، إلى قراءة أشياء لن تقبل بها لو كان هذا موقوفا عليها. ومن ثمّ ينبغي أن توظّفا كمجرّد آلة للقراءة، وليس عجيبا أن نظرةَ هؤلاء الناس إلى العالَم تنأى إذْ تتعوّد على الخطوط السوداء، عن الواقع الفعليّ. إنّ المعرفة الكلبيّة للأسياد كما تتراكم في رؤوس المثقّفين، تخونها أعينٌ جامدةٌ كالصخر ونظرةٌ معتّمة وباردة. وتترسّخ هذه النظرة

على الأشياء التي لا تنفذ إليها ولا تُسرُّ فعليًّا بوجودها. إذ أنّ في هذه العيون تعبيرة يمكن مقارنتها بالابتسامة الزائفة. فالنظرة الكلبيّة تريد أن تُعلم الأشياءَ بأنْ ليس لها بالنسبة إليها، وجودٌ فعليٌّ، وبأنّها لا تعدو كونها ظاهرات ومعلومات. وهي تنظر إليها كما لو كانت بعدُ ماضيا انقضى وولّى. فتصنّفها وتدوّنها وهي تخمّن في الحفاظ على نفسها. ولا ريب أنّ هذه النظرة تصيبها الإهانةُ من حيث أنّ الأشياء تردّ عليها؛ فالأشياء تنظر بالبرودة نفسها التي بها يُنظَر إليها. وليس يمكن أن تستحَرَّ من قبْل أن يذوب الجليد في عيون أولئك الّذين يعتقدون بأنّهم مدعوّون إلى استغلال العالَم وتسييره وجعله خرابا.

٧. أثداء

يطغى على حضارة الموضة ووسائل الإعلام المحدثة، مزيج مناخيّ من أدوات التجميل والبُرنوغرافيا والاستهلاكويّة والوهم والإدمان والبغاء، مزيجا تكون فيه تعرية الأثداء وإبرازها نمطا يختصّ به. ويبدو في عالم البضائع والسلع أنّه لم يعدْ شيء [٢٨١] يستقيم من دون الأثداء. كلٌّ يضارب على إدمان الآخرين على الأفعال المنعكسة. وللأثداء في كلّ ما يُفترَض أنّه يشبه الحياة ويثير الرغبات، سهمٌ باعتبارها تزويقا كونيّا للرأسماليّة. فكل ما هو ميْتٌ وفضلة ومستلَب، يلفت النظرَ بواسطة أشكال ضاحكة. ميز جنسيّ؟ لو كان الأمر سهلا بهذا القدْر! ذلك أنّ الإشهار والبرنوغرافيا هما حالتان مخصوصتان للكلبيّة المحدَثة التي تعلم أنّه على السلطة أن تسلك الطريق التي تمرّ بصور الرغبة، وأنّه بالإمكان أن نثير ونكبت في الآن نفسه، أحلام الآخرين ونزواتِهم ليفرض المرء مصلحته

الخاصّة. فالسياسة ليست كما قيلَ، فنّ الممكن وحسب، بل هي أيضا، فنّ الإغواء والتضليل. وهذا هو جانب الجزَرة من السلطة التي مبتدؤها هو لابُدّيةُ النظام أوّلا ثمّ ثانيا، أنّ العالَم يرغب في أن يكون مخدوعا.

بعبارة فلسفيّة، هذه النهود-السلعة الحديثة لا توجد إلاّ **في ذاتها**، بصفتها أشياء، وليس **لذاتها** بصفتها جسدا واعيا. فلا تدلّ إلاّ على سلطة، وعلى موقع جاذبيّة. ولكن، ماذا ستكون الأثداء لذاتها، أي في استقلاليّة عن تعريتها الكلبيّة في سوق السلع؟ ما هي علاقتها بالقوّة والطاقة اللتيْن تصدر عنهما؟ كثيرة هي النهود التي ستفضّل ألاّ تعودَ لها البتّة علاقةٌ بلعبة السلطة والجاذبيّة والرغبة هذه. وتجسّد نهودٌ أخرى عن وعي وبطيْش، دعوتَها للجنس الآخر. وشيء مّا من وعيها بالقوّة ما زال يوجد متشابكا مع العبارة الممجوجة: «أسلحة المرأة». بل إنّ بعض النهود شقيّة لأنّها لا تشبه أنموذج الثدي كما تروّج له الدعاية والإشهار. فلا تحسّ إذ تتعرّى، بالسكينة كليًّا حين لا تكون الاستطيقا الطاغية إلى صفّها. ولكنّ لنهودٍ كثيرة أخرى حلاوةَ الإجّاص الناضج، وحين تكون صارت ثقيلة لذيذةً، [٢٨٢] تسقط عند الحال المواتية من الشجرة، في يدٍ تخبر كيف تتعرّف إليها.

٨. أستاه

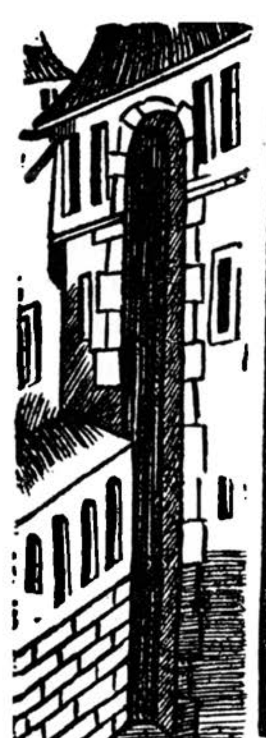
يبدو أنّ الأُسْت مقضيّ عليه أنْ يعيش مدّتَه في الظلام مثل متشرّد من بين سائر أجزاء الجسم. إنّه أبله الأسرة الفعليُّ. ولكن سيكون عجبا عجابا أنّ هذه العلبة السوداء للجسم لن يكون لها رأيها في كلّ

ما يحدث في الأجزاء العليا، كما لو كانت تشبه أولئك الّذين يُخلعون من مراتبهم فيلقون نظرةً غالبا ما تكون الأكثر حصافةً، على الّذين يحتلّون المراتب العليا. لو قبل الرأس يوما مّا، أن يتحاور مع ضديدِه، لبدأ هذا بسلْق لسانه في وجهه إنّ كان له لسان. وسيقول الأست للدوائر العليا، كما في الفيلم التعليميّ الذي أخرجتْه فرقة 'دي روته غروتْسه' **الحبّ، ماذا يعني هذا؟**: إنّما علاقتنا براز خراء.

الأُست هو من بين أجزاء الجسم، العامّيُّ والديمقراطيّ القاعديُّ والمواطن العالَميُّ، وبعبارة واحدة، هو العضو الكونيقيُّ الأوّلانيّ. إذ أنّه يقدّم القاعدة المادّية الُصلبة. وهو في عقر داره في مراحيض البلدان جميعا. وعالميّة الأستاه هي المنظَّمة العالميّة الوحيدة التي تتخلّى عن القوانين الأساسيّة والإيديولوجيّات ونفقات الانخراط والاشتراك. لا شيء يزعزع تماسكَ تعاضدها. ثمّ إنّ الأسْت يجتاز غيرَ عابئٍ ومن دون مشكل يُذكر، الحدود جميعا، على خلاف الرأس الذي تعني له الحدود وأشكال الملكيّة الشيءَ الكثير. وبلا اعتراض ضدّه يجلس الأست إلى هذا الكرسيّ أو ذاك. فالفرق بين [٢٨٣] كرسيّ العرْش[1] وكرسيّ المطبخ، بين مقعد من خشب والسدّة المقدَّسة، ليس يُلزمُ بخاصّةٍ أستا غير فاسد. ومن وقت إلى آخر، يمكنه أن يجلس على الأرض، بيد أنّ الشيء الوحيد الذي لا يحبّه هو أن يبقى واقفا عندما يكون متعبا. وهذا الميل إلى الأوّلانيّ والأساسيّ

---

(١) يقول نابليون بونابرت الذي كان الكثيرون قد أعجبوا بكلبيّته الواقعيّة (أنظر الباب التاريخيّ من هذا الكتاب، الفصل العاشر)، في خطابه الساخر احتفاء برأس السنة ١٨١٤: «ما هو العرش بعامّة؟ أربع قطع من خشب مغطّاة بقطعة من المخمل؟- كلاّ، فالعرش هو رجلٌ، وهذا الرجل هو أنا...» لغةُ كلبيٍّ يسلك بالنظر إلى موكب الاحتفال («البريمبوريومْ») والمشروعيّة («ورق») مسلك الوصوليّ، أي مسلك الاستقواء الموضوعيّ.




كيف تغوّط أويْلنشبيغل في هانّوفر في حمّام عموميّ وأعلن أنّه كان بيت النظافة. نقش على الخشب لكتاب شعبيّ، ١٥١٥.

يهب الأست استعدادا مسبّقا لممارسة الفلسفة بخاصّة. فلا ريب أنّه يعاينُ الفويرقات، ولكن لن يخطر بباله أن يُحدث هرجا ومرجا مثل الرؤوس المغترّة التي تتصارع في ما بينها حدَّ إراقة الدماء قصد احتلال الكراسي. فلا يغيب عنه البتّة ما هو ذو أهميّة، أعني الأرض الثابتة. وبالمعنى الإيروسيّ أيضا، يظهر الأست في كثير من الأحيان، على أنّه حسّاس ومتفوّق. فلا يشترط أكثر ممّا تقضي به الضرورةُ. هنا أيضا، الأست هو الذي يجتاز بسهولة الحدود والاستثناءات

المتخيَّلة. وعندما عيب على أرليتي المشهورة في عصرها أنّها مارست الجنس مع المحتلّين الألمان، يُفترَض أنّ إجابتها كانت: «قلبي فرنسيّ، ولكنّ أستي عالميّ». فالأست لا يمكن البتّة أنْ يؤمّم ويخضع لوصاية الدولة، بما أنّه ممثّلٌ للمبدإ الكونيقيّ بإطلاق (القدرة على العيش في كلّ مكان، والاقتصار على الجوهريّ)، مع أنّه لا يمكن إنكارُ أنّ بلَهاء كثيرين قد أطلقوا أصواتا قوميّة.

وبما أنّ الأست كثيرا ما يُجلد ويُركَل ويُقرص، فإنّ له صورةً عن العالم من الأسفل، عاميّة وشعبيّةً وواقعيّة. ثمّ إنّ آلاف السنين من المعاملة السيّئة لا تنقضي من دون أن تترك آثارا. لقد درّبته على أن يكون ماديًّا، [٢٨٤] ولكنّه ماديّ له توجّه جدليّ ينطلق من مبدإ أنّ الأشياء براز، ولكن يوجد أمل. ولا شيء يُنتج المرارة مثل الإحساس بكونه غير مرحَّب به. إنّ أدنى افتتان يُحَسّ به من خلال كثرة الاحتقار، يعطي للمقموع شعورا دفينا بالقوّة والاقتدار. إذ أنّ الشيء الذي نعمل على إسكاته بعنادٍ من دون القدرة على التهرُّب منه، لا بدّ أن تكون له سطوةٌ كبيرةٌ على الأذهان. ووراء الشتائم والسُباب النابي غالبا ما تتخفّى أفضل الطاقات. كما لو أنّ جميع المؤخَّرات والعجائز المحتقَرة [٢٨٥] تنتظر ساعةَ الاحتفال بالانتقام في مستقبل معلومٍ حين سنكون قد فشلنا فشلا ذريعا. ذلك أنّ حسّ الزمان هو إحدى قواها المخصوصة، من حيث أن الأستاه سرعان ما تطوّرُ إحساسا بما يجب أن يكون للتوّ، وبما يمكن أن يؤجَّل، وبما يمكن أن يُرجأ بأناةٍ من دون أن نحرّك ساكنا إلى يوم الدين. والحقّ أنّ هذا هو فنّ السياسة الذي نسمّيه اليوم فن التوقيت والذي تمتدّ جذوره إلى ممارسة تتدرّب عليها أستاه الأطفال، أعني إنجاز ما يجب أن يكون في الوقت المناسب، بلا تبكير ولا تأخير.

ينتصر الأست خفيةً من خلال الوعي بأنّه من دونه لا شيء يستتبّ. فالكيان يتقدّم منوال الكينونة؛ الوجود في المقام الأوّل، ثمّ الصفات؛ والواقع الفعليّ أوّلا، ثمّ الخير والشرّ، الأعلى والأسفل. على هذا النحو تكون أيضا الأستاه إذا نظرنا إليها في ميولاتها المادّية-الجدليّة، على رأس الوجوديّين. فهي تمارسُ بكيفيّة مسبَّقة، الجدليّةَ الوجوديّة: هل ينبغي أن نختار ما يجب أن يكون حتما، أو نختار التمرّد على المحتوم؟ فحتّى الّذي يقرّر أن يترك الأشياء لمجراها، يكون قد أقرّ العزم كما يقول سارتر، على عدم اتّخاذ قرار. فتنساق الحرّيةُ إلى الضرورة. ولكنّه لا يستطيع أيضا أن يقرّ العزمَ بالطبع، ضدّ وجوب كلٍّ ما يمكن أن يجب فعله. وبإمكانه أن يصارع ضدّ ذلك وأن يُمسك ضدّ ما يجب أن يكون؛ وعندئذ هو كما يقول كامو، الإنسان متمرّدا. فلا بشر كما يقول ناثانُ لسّنغْ، يجب عليه مجرّدُ الوجوب، ويضيف المثل الشعبيّ إلى ذلك: لا يجب على المرء إلاّ أن يموت ويتغوّط. وهذا يظلّ القبْليَّ الكونيقيّ. وبالتالي، الأست هو من بين سائر أعضاء البدن، الأقرب إلى العلاقة الجدليّة بين الحرّية والضرورة. [٢٨٦] وليس صدفة أنّ التحليل النفسيَّ الذي هو فنّ يستلهم الكونيقيّة بإطلاق، يُفرد للأست دراسات دقيقةً ويسمّي مرحلةً شرجيّةً، طورا أنثروبولوجيّا أساسيّا، طبقا لتجارب الأست ومصائره. ذلك أنّ ثيماتِ الأست هي الاستطاعة وعدم الاستطاعة، الوجوب وعدم الوجوب، اللَهُ والإمساك. ومبدأ الإنجازيّة مغروزٌ في ذلك. ومن ثمّ أن نفهم الأست، فهذا سيكوّن أفضل مدرسة تعدّ للفلسفة وتوطّئ لها، أعني التوطئة الجسمانيّة. وكم سنجنَّب عندئذ من نظريّة تشكو القبْض! مرّة أخرى، ديوجين هو الذي نلتقي ههنا. إذ أنّه كان أوّل فيلسوف أوروبيّ تغوّط في ساحة سوق أثينا، بدلا من

الخطابات المطوّلة الطنّانة. «لا يُستحى من أشياء الطبيعة الأساسيّة». فيقول لنا إنّنا لا نجد أيّ شيء في الطبيعة سيتعيّن أن نخجل بسببه. ولا نجد البهيميّة الفعليّة والأذهان المنحرفة إلاّ حيث تستقرّ عجرفةُ الأخلاق والخلط الثقافيّ. لكنّ الرؤوس لم تكن تريد تصديقَ أنّ ذلك كان نجمةَ العقل الباكرة، لحظةً كانت الفلسفة قد وجدت فيها توازنا مع مبدإ الطبيعة. للَحْظ عينٍ كانت الفلسفة في ما أبعد من الخير والشرّ وفي ما وراء الامتعاض والأَنَف. وفي المقابل، يتشبّث المفكّرون الجادّون بآرائهم؛ إذ عندهم أنّ ذلك لم يكن سوى مزحة أو قذارة مستفِزّة. ومن ثمّ يرفضون افتراضَ معنى حقيقةٍ نتّاجٍ في مثل تلك الظاهرة.

٩. ضراط

لا ينبغي الاعتذار عن الخوض في ذا الموضوع، بل بمثل هذا الاعتذار سيكون الأمر أسوأ. وأنا لَآسف لكلّ القرّاء ذوي الحسّ المرهف، ولكن [٢٨٧] لا يمكن أن نسقط الآنَ الحديث عن الضراط. ومَن لا يرغب في الكلام عنه، كان عليه أن يسكت عن الأست. فالأمر يقتضي ذلك، وبعد ما كان من كلام عن الفميّات، لا بدّ لعرضنا أ وجب عن ذلك ضرّ أم سرّ، أنْ يمرّ بالمرحلة الشرجيّة، قبل بلوغ مرحلة الأعضاء التناسليّة. وليس من الصعب الكلام عن الضراط من حيث أنّه يمثّل صوتا يدلّ دوما على شيء مّا في الوضعيّات الاجتماعيّة. مَن يكون شاهدا على ضرطة، يُنتج بالضرورة تأويلا لذلك الصوت. وعلى كلّ حال، دلاليّةُ الضراط يمكن أن تكوّن مشكلا مركّبا بقدر معيّن، والحقّ أنّه مشكل قد أهملته

كليًّا اللسانيّات ونظريّة التواصل. ذلك أنّ سلّم الدلالات يتدرّج من العناء إلى الاحتقار، ومن مقاصد الفكه إلى قلّة الأدب وعدم الاحترام. فالأساتذة والجامعيّون والخطباء والمشاركون في الندوات يعرفون جميعا عذابَ عدم التمكّن من إطلاق هواء يضغط على الجوف، لأنّ ذلك الصوت يعبّر عن شيء مّا لا نرغب في الواقع الفعليّ، في قوله. هل يمكن أن يساعدنا في هذا تعاطُفنا مع رجال السياسة، لو فكّرنا في كثير من الأحيان ونحن نستمع إلى خطاباتهم، بأنّهم ربّما يكونون بصدد قبْض ضرطة تريد منذ برهة أن تقطع خطاباتهم؟ لأنّه ثمّة علاقة بين فنّ الصيغ الغامضة وفنّ ريح لائقة ومتأدّبة، إذ أنّ كليهما من زمام الدبلوماسيّة.

من منظور العلاماتيّة، يصنّف الضراطُ ضمن مجموع الأمارات، وبالتالي العلامات التي لا ترمز إلى شيء ولا تُصوّر شيئا، بل تشير إلى حال من الأحوال. حين تصفّر القاطرة فإنّها تُنذر بقرب وصولها أو بمخاطر ممكنة. وإذا فهم الضراط بما هو علامةٌ، فإنّه يُظهر أنّ ما تحت البطن يفعل فعله كليًّا، وأنّ هذا يمكن أن تكون له نتائج وخيمةٌ في وضعيّاتٍ تكون فيها الإشارة إلى مثل هذه المناطق غيرَ مرغوب فيها بإطلاق. [٢٨٨] كان إرنست يونغرْ قد كتب في **يوميّاته الباريسيّة** على هامش قَراءته لحرب **اليهود** للمؤرّخ فلافيوسْ يوزيفوسْ:

«هنا أيضا أعثر على الموضع الذي توصف فيه بداية الاضطرابات في القدس تحت حكم كومانوسْ. (II، ١٢). في حين كان اليهود يجتمعون لإقامة حفل الخبز بلا خميرة، وضع الرومان فوق رواق أعمدة الهيكل شرذمة من الجنود ليراقبوا الناس. فخلع أحد الجنود إزاره، والتفت باحترام ساخر وتعرّى كاشفا دبره نحو اليهود. 'فأطلق منه صوتا كريها مناسبا لمقامه'. وكانت هذه فرصة لصراع أودى بحياة

عشرة آلاف رجل، على نحو أنّه يمكن الحديث عن أشأم ضرطة في التاريخ الكونيّ» (**إشعاعات**، II، ص. ١٨٨-١٨٩).

إنّ كلبيّة الجنديّ الرومانيّ الذي سلك سياسيًّا، سلوك الاستفزاز والتجديف، وجدت من حيث تضرط في هيكل المعبد[١]، مقابلا يعدلُها في تعليق يونغرْ الذي يمهّد للانتقال إلى الكلبيّة النظريّة[٢].

١٠. تغوّط ونفايات

هو ذا الآنَ صلبُ الموضوع. فنحن جميعا من حيث أنّنا أطفال الثقافة الشرجيّة، لنا علاقة تزيد أو تقلّ اضطرابا مع برازنا. ذلك أنّ فصل وعينا عن برازنا هو مفعولُ أعمقِ أشكال الترويض بغاية استتباب النظام الذي يقول لنا ما يجب أن يحدث في الخفاء وفي دائرة الخصوصيّة. وما يُلقَّن البشرُ علاقةً بنفاياتهم إنّما يقدّم نموذجا [٢٨٩] لعلاقتهم بمجمل نفاياتِ حياتهم. لقد تجاهلناها بشكل منتظم إلى يوم الناس هذا. ولم نجد أنفسنا مضطرّين إلى الوعي من جديد بنفاياتنا إلاّ في سياق الفكر الإيكولوجيّ المحدَث. فتكتشف النظريّة العليا مقولة البراز، ومن ثمّ يهلّ طور جديد لفلسفة الطبيعة من جهة نقد الانسان بصفته حيوانا صناعيّا يفرط في الإنتاج ومراكما للبراز. وديوجين هو الفيلسوف الغربيّ الوحيد الذي نعلم عنه أنّه كان يقضي حاجته الحيوانيّة بوعي وأمام الملأ، وثمّة ما يؤسّس لتأويل هذا باعتباره جزءا لا يتجزّأ من نظريّة إيمائيّة. إذ أنّها تشير إلى وعي

---

(١) سأفسّر في موضع لاحق أنّ التجديف ظاهرةٌ تعود إلى الكلبيّة النظريّة. (انظر ص. [٥١٠]).

(٢) انظر: الكلبيّة الجذريّة السادسة.

طبيعيّ يقوّم إيجابيّا الجوانب الحيوانيّةَ للإنسان ولا يسمح بأيّ فصلٍ للأسفل أو الشاقّ. ومَن لا يريد التصديق بأنّه يُنتج فضلاتٍ وأنّه ليس له خيارٌ في أن يكون غيرَ ذلك، إنّما يجازف بأن يخنقه برازُه في يوم مّا. وكلّ شيء يدلّ على استقبال ديوجين أصيل سينوبْ في رواق بانثيون الوعي الإيكولوجيّ. من منظور تاريخ الفكر، يقوم الإنجاز العظيمُ للإيكولوجيا الذي سينعكس حتّى على الفلسفة والإتيقا والسياسة، على أنها جعلت من ظاهرة النفايات غرضا «رفيعا». ومذّاك لم تعد ظاهرة جانبيّةً تثير الضيق، بل يُتعرّف إليها باعتبارها مبدأ أساسيّا. ومن ثمّ، تُزعزَع بالفعل، آخرُ المعاقل الخفيّة للمثاليّة ونزعة الثنائيّات. إذ أنّه تحتّم تناول البراز بكيفيّة مغايرة. فالأمر يتعلّق الآن بإنعام الفكر من جديد في فائدة ما لا فائدة منه، وفي إنتاجيّة ما هو غير منتِج: فكّ شفرة إيجابيّة السلبيّ والتعرّف إلى اختصاص المسؤوليّة على ما يحدث عن غير قصد. فالفيلسوف الكونيقيُّ [٢٩٠] هو فيلسوف لا يشمئزّ ولا يتقزّز[١]. وفي هذه، له قرابةٌ تصله بالأطفال الذين ما زالوا لا يعرفون أيّ شيء عن سلبيّة نفاياتهم.

١١. أعضاء جنسيّة

إنّها عبقريّاتٌ من بين أعضاء النصف الأسفل للبدن. وحين تستفيد القدر الكافي من التجرُبة فإنّها تقول الكثير الكثير عمّا يحدث بالفعل في العالم الصغير كما العالَم الكبير. وهي تشبه أولئك الّذين

---

(١) هنا نرى أنّ العنصر الكلبيّ ينتُج عن عكس لقطبيْ العنصر الكونيقيّ. فالكلبيّ يشعر بالاشمئزاز مبدئيًّا؛ وعنده أنّ كلّ شيء قذارة وبراز، فأناه الأعلى المحبَط كليًّا لا يرى الحسَن في البراز. ومن ثمّ غثيانُه.

يحرّكون خيوط الدمى في الظلام الّذين تقول عنهم أغنيةُ الشكوى في أوبرا **الدراهم الأربعة**، إنّهم غير مرئيّين. ولكنّ الخيوطَ كلّها تلتقي في نهاية المطاف، عند تلك الأعضاء. لقد عيب من بين غيره، في البداية على التحليل النفسيّ لفرويد أنّه ذو نزعة كلبيّة، لأنّه كان يعلّم أنّ كلّ ما يقوم به البشر يعود في النهاية إلى الغرائز الجنسية وتشويهاتها. وهذا بالطبع سوء فهم خبيث وإنْ تضمّن ذرّة حقيقة. ذلك أنّ التحليل النفسيّ يستعيد بالفعل شيئا من الحافز الكونيقيِّ ضمن نهجه النظريّ، أعني ذلك العزمَ على ألاّ يترك الحقيقة العارية تتهرّب منه، الحقيقة التي تتخفّى وراء أقنعة الثقافة. وطالما أنّه من الدارج النظر إلى الجنسانيّة بصفتها شيئا وضيعا وقذرا، كان من الطبيعيّ أيضا الخلط بين النزوع الكونيقيّ إلى الحقيقة الذي للتحليل النفسيّ وبين الكلبيّة التي تعمل على اختزال كلّ ما هو «أعلى» إلى قاسم مشترك وضيع. وإذّاك لن تكون الكلبيّة سوى تنويعة للعدميّة، وسيكون فرويد [٢٩١] قد دعا إلى مادّية تشدّد بكيفيّة غير لائقة، على البهيمة في الإنسان[١]. ولكن، بما أنّ التحليل النفسيّ [٢٩٢] يُخرج نظريّةً مواتية للإنسان وللحياة، فليس هو البتّةَ كلبيًّا، بل إنّه يعمل جاهدا باسْتلهام روح ديوجين، وبالأحرى روح أبيقور، على شفاء جراح اللّذة الجسميّة تلك التي نتجت عن المحرَّمات المثاليّة. وإذا كانت صورة فرويد تكاد تطمسها اليوم الاعتراضات والشكوك القائمةُ ضدّ أعماله وشخصه، فلا ينبغي مع ذلك أن ننسى أهميّة التحرّر الذي أصّل له.

---

(١) سألامس العلاقات القائمة بين التحليل النفسيّ والكلبيّة في ثلاثة مواضع من هذا الكتاب، في الكلبيّتيْن الجذريّتيْن الثالثة والسادسة، وفي الاستطراد الذي ينتمي إلى الباب التاريخيّ (كلب من جليد، في التحليل النفسيّ للكلبيّين).



الصولجان. ما نفترضه وحيث لا نرى أي شيء، إنّما يحكُم العالَم.

لكن بعد «الثورة الجنسيّة» لم تغدُ الأشياء أبسطَ وأسهل، فالأعضاء الجنسيّة المستنيرةُ تحديدا غالبا ما يكون لها وعي شقيّ. وهي تحيا الآن في غبش الحرّية، وخاضت تجرُبةَ أن المضاجعة

والحبّ ليسا الشيء نفسَه. وبعد «الاستعمال المتبادَل» للأعضاء الجنسيّة كما كان كنط وصف عقد الزواج في سياق أفضل تقليد تنويريّ، يبقى قائما في كثير من الأحيان، سؤالُ: هل هذا هو كلّ شيء؟ وإذا كان كلَّ شيء، فلمَ إذًا، كلّ هذه المسرَحة؟

من اليسير أن تنشأ عن العربدة الجنسيّة التحرّريّة، كلبيّةٌ يستوي في نظرها كلّ شيء. وكلّما تواصلت اللّعبة، يتزايد انطباعُ أنّ المرء يبحث في حقيقة الأمر، عمّا لا يوجد في هذا العالَم. والأعضاء الجنسيّةُ تعرف بطريقتها، بعد أنّ مرّت بمدرسة الاعتباط والتعسّف، الأشكال المحدَثةَ لـ«برودة الحريّة». ويبدو قليلا أنّها هي أيضا على طريقِ أن تصير جدّيةً، إذا كانت الجدّيّةُ خليطا من التعقّل والكلبيّة والاستسلام.

إنّ التنوير كشّاف للأوهام ومبطلٌ لها، وحيث يستقرّ زوالُ الوهم، تموتُ تجرُبة الانتشاء بالذات، وهو ما يُظهر لنا في لحظات الصفاء، ماذا يمكن أن نكون على الحقيقة. إنّها [٢٩٣] النقطة الأكثر حساسيّة في الحضارة المتقدّمة. إذ كلّما تفكّكت أشكال الأمثل ورفضت المعاني المستقرّةُ في «الأعلى» أداءَ أيّ خدمة، نغدو مضطرّين إلى الاستماع لطاقات الحياة التي تحملنا. والسؤال هو رأسا في معرفة هل هي حمّالةٌ لنا، إذْ أنّها لن تستطيع ذلك ما لم تتدفّق بلا معوّقات. هل هي تسيلُ؟ هل الحياة تحيا؟ وهل نشوات الجماع هي بالفعل علامات الطريق التي تدلّ على ذلك «الإحساس اللجّيّ» الذي كان رومان رولاّن وصفه بأنّه أساس الوعي الدينيّ، والذي كان منظّرنا الكبير للّيبيدو، فرويد، قد أنكره، لأنّه لا يعرفه انطلاقا من تجرُبته الخاصّة؟

[٢٩٤] ب. مكتب الكلبيّ

لا تظّهَر في مكتب الكلبيّ، شخصيّات مفردَنةٌ، بل **أنماط**، أي طبائع اجتماعيّة لها أزمنتُها. وإذا ابتغينا زيارتها فلا ضير في أن نتمثّلها بصفتها دمى في حجرة تجاسيدَ من شمع حيث تتواعد شخصيّاتٌ تاريخيّة مرموقة. وسنلتقي أيضا في أثناء زيارتنا، أعلاما أدبيّة تسمح بعرْض نماذج أصليّة للوعي الكلبيّ. وحدهما الأوّلان اللّذان نجدهما ممثَّليْن هنا، وكلاهما علَمان من العصر القديم، قد كانا بالفعل على قيد الحياة، ديوجين أصيل سينوبْ وجدُّ هذا النوع، ولوقيانوسْ ساخرُ ساموساتا غير بعيد من نهر الفرات. وفي المقابل، الشكلان المحْدَثان، ميفستوفليسْ غوته والمفتشّ الدينيّ الأعظم عند دويستويفسكي، كلاهما وليدا اختراعِ كاتبيْن خلقاهما من مادّة التجرُبة الكلبيّة. وهما يعْدِلان من حيث المرونةُ، الشخصيّات التاريخيّة. ذلك أنّهما باعتبارهما نمطيْن صرفيْن، يستفيدان شيئا مّا غيرَ مشخصَن وخالدا، وفي هذا يشبهان ديوجين ولوقيانوس اللّذيْن لا نملك عنهما اليوم إلاّ صورا طيفيّةً، ولم تعد لدينا التفاصيل التي بواسطتها يتميّز الأفراد الفعليّون عن نمطيهما. وفي ختام السلسلة، نجد ممثّلا لزماننا الراهن، شكلاً بلا أدنى وجه يشبه الجميع ولا يشبه أحدا. إنّه يدعى الـ«هُمْ» الذي صقله مارتن هيدغر وجرّدَه. وهو يذّكرنا قليلا بأشكال الرسّام جيورجيو دي شيريكو: أشكال ذات رؤوس مدوَّرة وخاوية

ولها أطراف مرمَّمةٌ ومشكَّلَةٌ هندسيّا، تشبه البشرَ، [٢٩٥] ولكنّها لا تتعدّى كونها «شبيهةً بـ»، لأنّه تُعوزُها «الأصالةُ والصدْق».

تقتصر زيارتنا على المكتب التاريخيّ قدر الاستطاعة، أوّلا لأنّ المرء سرعان ما يتعب من جرّاء زيارة المتحف، وثانيا لأنّه بالإمكان تفسير المبدئيّ انطلاقا من أمثلة معدودة. والحقّ أنّ وجوها كثيرة أخرى سيتعيّن بالطبع أن تسجّل ظهورها، من مثل أنتيستينْ وكراتيس وأرسطوفانس وفرانسوا فييّون ورابليه وماكيافلّي وتيلْ أويْلِنْشبيغل وكاستروتشيو كاستراكان وسانشو بانثا ونجل رامو وفرديريك بروسيا الثاني والماركيز دي ساد[1] وتلّيراند ونابليون وبوشنرْ غرابه وهاينه وفلوبير ونيتشه وسيورانْ، وآخرين كثيرين. وإنّي أتحدّث عن بعضهم في مواضع أخرى من الكتاب. وكاملُ الباب التاريخيّ مخصَّص بطريقة غير مباشرة، للكونيقيّين والكلبيّين الألمان في بداية القرن العشرين.

نتبع دليلنا في المتحف الذي لن يمتنع أمام كلّ شخصيّة فرديّة، عن تقديم ملاحظات الرجل المثقّف عن الوزن التاريخيّ للشخصيّات المجسَّدة. وسنعاين أنّه شغوف بالفلسفة وأنّه من طينة أولئك الناس الّذين لا يخفون سرّ ثقافتهم. وانطلاقا من الآن ينبغي أن نعضّ على نواجذنا. فالرجل يرغب فعلا في أن يعلّمنا شيئا مّا. ولا شيء يفوق قبحَ دليلِ المتحف الذي يريد تعليمَ زائريه بكلّ جِدٍّ وصرامة. إذْ أنّ هذا المولع بالفنون تُعوزه خشيةُ الفيلسوف المحترف من الفلسفة. ولكن، [٢٩٦] قليلا من الشجاعة! أوَ لم ننهض إلى محاولات مغايرة

---

(١) يشي انشغال المثقّفين الكبير بساد، الأفول التدريجيّ الذي أخذت الكلبيّة البرجوازيّة تتعرّف من جديد في سياقه، إلى نفسها في الكلبيّة الأرستقراطيّة المتأخّرة. ومن الممكن في المستقبل أن يحلّ فلوبير محلَّ سادْ.



تسِيلّه: مسرحُ كلاب في عيد تسوّق ببرلين، حوالي ١٩٠٠.

كليًّا لنصير أكثر تبصرا وفطنة، وخرجنا منها سالمين معافين؟ إلى الأمام!

١. ديوجين أصيلُ سينوبْ- إنسان-كلب، فيلسوف، لا يصلح لأيّ شيء

«وصرخ ذاتَ مرّة: أيّها الناس! فالتفوّا من حوله، ولكنّه أطرد الجميع بضربات عصاه، قائلا: «لقد ناديتُ بشرا، لا نفايات!»»

سيكون سوءَ فهمٍ ولا ريب أن نقترب وعلى وجوهِنا ابتسامةٌ «متفهِّمة». ذلك أنّ ديوجينْ الذي أمامنا ليس حالما مثاليًّا في برميله،

بل هو كلبٌ يعضُّ حين يرغب في ذلك[1]. [٢٩٧] فهو ينتمي إلى أولئك الّذين ينبحون ويعضّون في الوقت نفسه، ولا يقفون عند الأمثلة الشعبيّة. وكانت عضّتُه قد تغلغلت في عمق أثمن ما في الحضارة الأثينيّة حتّى أنّه لم يعدْ بوسع المرء منذ ذلك الوقت، أن يثق بأيّ متهكّمٍ ساخرٍ آخرَ. أمّا ذكرى عضّات ديوجين فتنتمي إلى أكثر الانطباعاتِ الحيويّة التي لم يردنا قطّ مثيلٌ لها من العصر القديم. ولذا، التواشجُ الفكَهيّ بين الكثير من مواطني أثينا ذوي المزاج الساخر وبين الفيلسوف، يكاد يقوم دائما على سوء فهمٍ يشي بالاستخفاف. إذ أنّه يوجد في المواطن ذئبٌ محبوسٌ يتعاطفُ مع الفيلسوف الذي يعضّ. لكنّ هذا الأخير يرى في المقام الأوّل ومن بين المتعاطفين معه، المواطن، ويعضّ دائما. ذلك أنّ النظريّة والممارسة هما في فلسفته متشابكتان على نحو غيرِ محسوبٍ، حدَّ أنه لا محلَّ لمجرّد التصديق النظريّ. وكذلك مجرّدُ المحاكاة العمليّة لن تروقَ له أيضا، إذْ أنّه سيعتبرها ولا ريب، حماقة. فلا تؤثّر فيه إلاّ الطبائع التي تنافسه في حضور البديهة وقوّة الحجّة والتيقّظ والشعور الحيويّ المستقلّ. وأمّا نجاحه في الإيحاء فلا يقوم رأسا على أنه كان معلّما كان يرغب في أن يقلّده مريدون وأتباع. وفي هذا هو يشبه أشياخ الزنْ اليابانيّين الذين يقوم تعليمهم على اللاتعليم.

لن نستطيع أن نرسم صورة بناءً على مظهره الخارجيّ، ولا أنْ نتصوّر مفاعيله في المحيط الأثينيّ، لو لم يكن لدينا أيّامَنا هذه، عِبرٌ نعاينُها في أمثلة الهبّيسْ والفريكسْ والجوّالة الرجَّل وهنود المدن. إنّه رهطٌ بريٌّ، فطِنٌ، ماكرٌ. وأمّا الصورة الدارجةُ كما توارثناها عن

---

(١) «أداعب من يقدّمون لي هبةً، وأنبح في وجه من لا يقدّمون لي شيئا، وأعضّ الأوغاد». ديوجين اللائرسي، VI، ٦٠.



ديوجين وديموقريطس ومجنونان حول الكرّة الأرضيّة. منتزَعة من **سفينة المجانين**، ١٤٩٧.

العصر القديم، فمن قوامها أنّه يجب ألا يكون الكونيقيُّ مالكا لأي شيء، على نحوٍ لا إرادي في غالب الأحيان من حيث الحسب والنسب، ثم بعد ذلك إراديًّا، [٣٠٠] وهو ما يُنتج انطباعَ سيادة. كل ما يملك الكونيقيّون إنّما يحملونه على أبدانهم. وهذا يعني بالنسبة إلى ديوجين وأشياعه، معطفا مبطَّنا يُرتدى في سائر الفصول،

وعكّازا، وجرابا لأشيائه الشخصيّة، وربّما عود أسنان وحجرَ كذّان لتنظيف البدن وإناء شرب مصنوعا من الخشب. وينتعل في قدميه خفّيْن. [٢٩٩] وكان لهذا الزيّ الذي يختاره المواطنون الأحرار، شيء مّا صادمٌ ولا سيّما في عصر كان من المخجل بالنسبة إلى أثينيٍّ أن يظهر أمام الناس غيرَ مصحوب بالعبيد. أنّ لديوجين لحية، فهذا أمر بيّنٌ بنفسه، وإن لم يتعلّق الأمر بلحية يُعتنى بها، ولكن بنتيجة رفض حلق اللحية لسنوات عدّة(١).

ولكن، لم يكن إشعاع ديوجين بين معاصريه مسألة استطيقيّة. ذلك أنّ مظهرا لا يُعتنى به جيّدا، لا ينمّ عن الشيء الكثير إذا كان معلوما من جانب آخرَ، أنّ النبيلات الأثينيّات كنّ يهبْن الفيلسوفَ الأشعثَ والمدهش دون سواه، أعطياتٍ لطيفةً ليس لنمط آخر من الفقراء المعدَمين إلاّ أن يحلموا بها. بين لاييسْ وفرينهْ نجمتيْ نبيلات عاصمةِ أتيكا، وبين ديوجين يبدو أنّه توجد قوانين أخذ وعطاء لا يستطيع المواطن العاديّ أن يفهمها من حيث أنّه يأخذ كلّ شيء مقابل ثمن يدفعه.

أن نسمّيه متنسّكا، فهذا لن يكون صحيحا، بسبب الدلالات الخاطئة التي استفادها لفظ 'نسْك' من جهةِ سوء فهم مازوشيّ يعود إلى آلاف السنين. ولا بدّ من إلغاء البعد المسيحيّ للّفظ، لنعثر من جديد على دلالته الأساسيّة. فديوجين الذي على ما يبدو، لا حاجةَ له، يمكن بالأحرى أن يُعتبر أنموذج فكرةِ الاعتماد على الذات دون سواها، ومن ثمّ ناسكا بمعنى أنّه يتدبّر أموره بنفسه بواسطة التماسفِ

---

(١) حلق اللحية كان عادة دارجة بين الجنود المقدونيّين، ثمّ انتقلت إلى المجتمعات الهلّينستيّة والرومانيّة. وانطلاقا من ذلك صارت اللحية العلامةَ المميّزة للفيلسوف، علامة على عدم الامتثاليّة.



ديوجين و«الانسان الأفلاطونيّ». ج.ج. غاراغليو حسَب بارمينيانينو، حوالي ١٥٣٠-١٥٤٠. أنظر: نادرة الديك ص. [٢٠٧]. [يقصد ردّ ديوجين على تعريف أفلاطون للإنسان].

والسخرية من الحاجات التي لإشباعها يدفع معظم الناس حريّتَهم ثمنا له فيفقدونها. وأمّا ديوجين الذي أعطى الحافزَ الكونيقيَّ، فهو مَن أدرجَ ضمن الفلسفة الغربيّة، الترابط الأصليَّ بين السعادة و[٣٠٠]

غياب الحاجات والتعقّل، وهو حافزٌ نعثر عليه في كلّ حركات الحياة البسيطة ضمن ثقافات العالَم. [٣٠١] وبما أنّ ديوجين هو جدّ الهبّيس والبوهيميّين فإنّ له سهما في تشكيل التقليد الأوروبيّ للحياة التي تقوم على التعقّل والفهم. إذ أنّ فقره المشهودَ هو ثمن الحريّة، ويجب أن نفهم هذا على النحو الصحيح. فلو استطاع أن يكون من ذوي اليسار والجاه من دون أن يفقد شيئا من استقلاليّته، لما اعترض البتّة على ذلك. لكنْ، ولا حكيمَ يمكن أن يترك الحاجاتِ المزعومةَ تتلاعب به وتستغفله. لقد كان ديوجين يعلّم أنّ الحكيم يمكن أن يتناول هو أيضا الحلويّاتِ، ولكن فقطْ حين يكون بوسعه أيضا أن يستغني عن ذلك.

لا يجري الأمر ههنا مجرى دغمائيّةِ الفقر، بل بإسقاطِ الأعباء الكاذبة التي تسلبنا قابليّةَ الحركة. ولا ريب أن تعذيب الذات هو بالنسبة إلى ديوجين، حماقةٌ، ولكنّ الأكثر حمقا في نظره، هم أولئك الّذين يلهثون طيلة حياتهم، وراء شيء مّا يتملّكهم لا محالةَ؛ فالبرجوازيّ يتصارع مع أوهام الطمع والطموح، ويتوق إلى ثروةٍ لا يستطيع في نهاية المطاف، أنْ يفعل بها غيرَ ما يكون في اللّذات الأوّلانيّة للفيلسوف الكونيقيِّ، بداهةً تتكرّر كلَّ يوم: التمدّد تحت الشمس، وتملّي مجرى العالَم والأشياء، والاعتناء بالبدن، والبهجة، وألاّ ينتظر أيَّ شيء.

ولمّا كان ديوجين ينتمي إلى فلاسفة الحياة الذين تكون الحياة في نظرهم، أهمَّ من الكتابة والتصنيف، فإنّه من البيّن بنفسه لماذا لم يُحفظ له ولو سطرٌ واحدٌ موثوقٌ من سنده. وبدلا من ذلك، حياتُه محاطَة بتاج من النوادر تروي عن تأثير أفعاله أكثر ممّا ستروي كلُّ النصوص المحبَّرة. ولا داعي إلى الإلحاح على معرفة هل وضع حقًّا

مصنَّفا في «السياسة» وسبعَ تراجيديّات ساخرة كما تزعم الرواية التقليديّة ذلك؛ إذ أنّ النوادر والطرائف التي أثارها، تستغرق كامل وجوده. وفيها يصير إلى شكل أسطوريّ. [٣٠٢] فتحيط به قصصٌ مضحكةٌ فيها عبرةٌ وفطنةٌ، كما حدث لزميله نصر الدين خوجهْ في التصوّف الساخر. وهذا تحديدا ما يشهد على أنّه وُجد بالفعل. ذلك أنّ الناس الأكثر حيّويّةً ينفرضون على معاصريهم، بل وعلى الخلَف باعتبارهم أشكالا إسقاطيّةً، ويثيرون في المرء تركُّزا معيَّنا للخيال والفكر. ومن ثمّ، يستحثّون فضولَ الناس لاكتشاف ما سيكون عليه الأمر لو تقمّص شخصيّة مثل هؤلاء الفلاسفة. وبهذا لا يكون لهم مريدون وأشياع، بل ينقلون إلى الناس حافزَهم الحيويّ. وهذا الفضول الذي يتعلّق بوجود ديوجين قد أثار حتّى أعظم بطل عسكريّ في العصر القديم، الإسكندر المقدونيّ الذي بلغنا قوله: «لو لم أكن الاسكندر، لرغبت في أن أكون ديوجين». وهذا يُظهر على أيّ صعيدٍ عال كان الفيلسوف يفعل فعلَه وجوديًّا وسياسيًّا[1].

عندما نعمل على التعبير عن مقاصد ديوجين في لغة أكثر حداثةً، ندخل عن غير إرادة، في قرابةٍ من فلسفة الوجود. ومع ذلك، ديوجين لا يتكلّم عن الوجود والقرار والعبث والإلحاد وما شابهها من المفردات المعهودة للوجوديّة الحديثة. فديوجين القديم يسخر من زملائه الفلاسفة من حيث يستهزأ من تخبُّطهم في المسائل كما من

(١) حجّة مضادّة حديثة: «على كلّ امرئ أن يتّقيَ عدوى علماء نادي روما الّذين قالوا لنا بالعودة إلى الحياة البسيطة. لم نأت لأجل هذا، ولسنا نعمل أيضا لأجل هذا. كان بإمكان ديوجين أن يحيا في برميل وكان راضيا بذلك. ولكنّه كان فيلسوفا، ولسنا كلّنا في غالب الأحيان، كذلك.» هو ذا ما قاله الرئيس هلموت شميتْ في عام ١٩٧٦، الذي يتحدّث ههنا مثل كلبيٍّ ليحذّرنا من الكونيقيّ.

اعتقادهم في المفهومات. ووجوديّتُه لا تمرّ في المقام الأوّل، بالرأس؛ إذ أنّ العالَم في نظره، ليس تراجيديّا ولا عبثيّا. ولا يوجد من حوله أدنى أثر للملانخوليَّا التي [٣٠٣] تتعلّق بها جميع الوجوديّات الحديثة. أمّا سلاحه فليس التحليل، بقدر ما أنّه الضحك. ومن ثمّ يستخدم كفاءته الفلسفيّة ليسخر من زملائه الجادّين. وبصفته مضادّا للنظريّة وللدغمائيّة وللسكولائيّة، ينشُر حافزا ما ينفكّ يعود في كلّ موضع يوجد فيه مفكّرون يبحثون عن «المعرفة لأجل أناس أحرار» ومتحرّرين أيضا من إكراهات المدارس والمذاهب، ومن ثمّ يفتتح سلسلة تظهر فيها أسماء من مثل مونتييه وفولتير ونيتشه وفايرابنْد إلخ. . . إنّها سلالةُ تفلسفٍ تنسخُ وتتعدّى الرّوح الجادّ. وفهمُ وجوديّة ديوجين هو ما تنفكّ تُظهره لنا أيضا بالكيفيّة الأفضل، النوادر والطرائف التي تتعلّق به. أمّا الخطر الكبير فيكمن في الاستخفاف بالمغزى الفلسفيّ للكونيقيّة، لأنّه تحديدا لم يُتناقَل «إلاّ» عبر النوادر والطرائف. أنّ عقولا عظيمة من عيار هيغل وشوبنهاور وقعت في ذلك، فهذا ما يمكن أن يتراءى للمرء من خلال قراءة عروضها لتاريخ الفلسفة. وعلى رأس هؤلاء، كان هيغل أعمى عن المغزى النظريّ لفلسفةٍ لا يوجد بالنسبة إليها، المرجع النهائيّ للحكمة في ما يتعلّق بالأشياء الحاسمة في الحياة، في أيّما نظريّةٍ، بل فلسفة تعلّم كيفيّة الاضطلاع بمغامرة الوجود، ذاتيّا وبيقظةٍ وسكينة[(١)].

١. تروي الأسطورة أنّ الاسكندر المقدونيّ الشابّ ذهب ذات يوم، يبحث عن ديوجين الذي أثارت شهرتُه وصيتُه فضولَه. فوجده

---

(١) أنظر: **دروس في فلسفة التاريخ** - *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*، ضمن: **الأعمال** - *Werke*، المجلّد ١٨، ١٩٧١، ص. ٥٥١ وما يليها.

يستحمّ بالشمس مستلقيا على ظهره في تراخٍ، وربّما على مقربة من ملعب رياضيّ بأثينا، ويقول آخرون إنّه كان في أثناء تجليد كتب. فحاول الأمير الشابّ أن يُظهر له كرمه وطلب من الفيلسوف أن يعبّر له عمّا يتمنّى عليه مكرمةً. عن هذا يُفترَض أنّ ديوجين أجاب قائلا: [٣٠٤] «تنحّ عن شمسي!»[١]- وهذه هي ربّما أشهر نادرة لفيلسوف من العصر الإغريقيّ القديم، وهو أمر لا يجانب الصواب. إذ أنّها تبرهن دفعةً على ما كان العصر القديم يعني بالحكمة، لا معرفةً نظريّةً بالتمام، بل بالأحرى فكرا مستقلاّ ليس يمكن إغواؤه. فحكيم العصر القديم، كان أفضل العالِمين بمخاطر المعرفة التي تكمن في طابَع الولع بالنظريّة. ومن السهل جدّا أن تجذب هذه المخاطرُ المثقّفَ ليسلك سبيل الطموح حيث يخضع إلى ردود أفعال فكريّة انعكاسيّة، بدلا من أن يمارس الاستقلاليّة. أمّا جاذبيّة هذه النادرة فتقوم على أنّها تُظهر تحرّر الفيلسوف بالنسبة إلى رجال السياسة. هنا ليس الحكيم كما هي الحال مع المثقّف الحديث، متواطئا مع ذوي السلطان، بل يتلفّت عن المبدإ الذاتيّ للسلطة والطموح والنزوع إلى الشهرة والجاه[٢]. إنّه على رأس الّذين يكونون أحرارا بالقدر الكافي، ليقول الحقيقة للأمير. فإجابة ديوجين لا تنفي الرغبة في السلطة وحسب، بل سلطةَ الرغبة أيضا. ويمكن تأويلها باعتبارها مختصرا لنظريّةٍ في الحاجات الاجتماعيّة. إذ أنّ الانسان المجمْعَن

(١) وتوجد رواية أخرى تقول إنّ ذلك قد حدث في كورنتْ. والمصادر شحيحةٌ ومتقطّعة.

(٢) أنظر: ريجيسْ دوبريْ الذي تعرّف إلى أنّ تاريخ ثقافةٍ تدّعي العلميّةَ، لا بدّ فيه من إرساء سوسيولوجيا الطموحات. **سلطة الثقافوت في فرنسا** - *Le pouvoir intellectuel en France*، باريس ١٩٧٩.



ديوجين والإسكندر. ج. بلاتنر، ١٧٨٠.

هو ذاك الّذي فقد حريّتَه مذْ ازدرعَ فيه مربّوه الرغبات والمشاريع والطموحات. وهؤلاء إنّما يفصلونه عن زمنيّته الباطنة التي لا تتعرّف إلا إلى الآن، ومن ثمّ يجرّونه إلى أشكال الانتظار والاذّكار.

لقد وجد الإسكندر الذي دفعه تعطّشه للسلطة إلى أقاصي الهند، معلّمَه في فيلسوف له مظهر لا قيمة له، بل رثٌّ مُزر. فالحياة في



جيوفانّي كاستيغليوني، **ديوجين يبحث عن الانسان.**

الواقع الفعلي لا تكون إلى جانب النشطاء ولا ذهنيّةِ التحوّط. وهنا تلتقي نادرة الاسكندر مع حكاية المسيح الرمزيّة عن الطيور في السماء التي لا تزرع ولا تحصد، مع أنّها أكثر المخلوقات حرّية في السماوات. فديوجين والمسيح يجتمعان على السخرية من العمل الاجتماعيّ الذي يتعدّى القدر الضروريَّ [٣٠٦] ولا يصلح إلا لمجرّد بسط السلطة. ما تعلمُه الطيور في نظر المسيح، وجده ديوجين في فأرة كانت في نظره، بمثابة الأنموذج في القناعة وقلّة الطلْبة(١).

٢. وكما أنّ نادرة الاسكندر توضّح موقفَ الفيلسوف من ذوي

---

(١) «. . .كانت تجري من دون أن تعبأ بمستقرّ تأوي إليه، ومن دون أن تخشى الظلام، ومن دون أيّ طلْبةٍ لمفاتن الحياة المزعومة. فاتّخذ منها أنموذجا، ووجد فيها علاجا لخصاصته.» (ديوجين اللائرسي، VI، ص. ١٤)

السلطان ومن الجشع، يوضّح المشهد الأثيلُ الذي يتعلّق بالفانوس، موقفَه من بني وطنه الأثينيّين. لقد أشعل الفيلسوفُ فانوسا في وضح النهار، وعندما سئل عمّا يتقصّد بذلك وهو يتجوّل في المدينة، كانت إجابته بقوله: «إنّي أبحث عن إنسان». ويقدّم هذا المشهد أروع عمل لفلسفة الإيماءات والإشارات عنده. إذ أنّ الباحث عن الانسان بفانوسه لا يُخفي مذهبَه في لغة المثقّفين المعقَّدة. ولو نظرنا إلى الأمر على هذا النحو، سيكون ديوجين ولا ريب، أكثر الفلاسفة محبّة للإنسان في [٣٠٧] تقاليدنا: الفيلسوف الشعبيّ والحسّاس والمنفتح على العامّة والجمهور، وإن جازت العبارة، أكبر مهرّج في العصر القديم على شاكلة غروكْ في العصر الحديث. ولكن بقدر ما يبدو ديوجين لبقا لطيفا في نهجه التعليميّ الوجوديّ، تنمّ إتيقاه عن النقد اللاذع، بل عن احتقار سكّان المدينة. ويشدّد اللائرسيّ على الموهبة التي يختصّ بها فيلسوفنا، أعني إظهار الازدراء علامةً متأكّدةً على التأثّريّة النقديّة القوّية في خصوص الأخلاق. إذ أنّ ديوجين يتعقّب فكرةً في الإنسانية لا يجدها البتّة متحقّقةً بين بني وطنه. وإذا كان الانسان الحقّ يبقى سيّدَ رغباته ويحيا بواسطة العقل، في توافق مع الطبيعة، فإنّه من البيّن بنفسه عندئذ أنّ إنسان المجتمع والعمران يسلك مسلكا غير عقليّ وغيرَ إنسانيّ. وهو في حاجة بالفعل، إلى نور الفيلسوف ليجد وجهته في العالَم حتّى في وضح النهار. فديوجين إذْ ينشغل بالأخلاق، إنّما يؤدّي دور طبيب المجتمع. أمّا أشكال قسوته وفظاظته فقد فُهمت منذ القديم، على معنييْن: بعضهم يرى فيها سمّا، والبعض الآخرُ ترياقا. حيث يبدو الفيلسوف مطبِّبا، فإنّه يثير لا محالةَ نفورَ أولئك الّذين يرفضون يد العون التي يمدّها، بل يطعنون عليه أنّه يثير القلاقل أو أنّه هو الذي ينبغي أن يُعالَج ليُشفى،

وهذه بنيةٌ يمكن أن نعاينها اليوم أيضا في كلّ موضع يواجه فيه المعالجون وضعيّات اجتماعيّةً تجعل المرءَ مريضا. بكيفيّة مّا تجعلنا نفكّر بالضرورة في روسّو، يوضّح الفيلسوف بفانوسه أنّ بني وطنه هم مشوَّهون اجتماعيّا، كائنات مُدمنة ومسمَّمةٌ لا تتطابق بأيّ حال من الأحوال، مع صورة الفرد القائم برأسه والحرّ الذي يكون سيّدَ نفسه. وهذه هي الصورة العلاجيّةُ المضادّةُ [٣٠٨] للخوَر الاجتماعيّ، التي لها في مغالاتها جانبُ كراهيّة للإنسان، كما يمكن أن يكون لها مفعولٌ معدِّلٌ ومؤنْسِنٌ في تطبيقها العمليّ. وهذا الالتباس لا ينبغي حلُّه نظريًّا، ومعرفة [٣٠٩] هل أنّ ديوجين الشخص كان كارها للإنسان أكثر من محبّ للإنسان، وهل توجد في هجائه اللاذع كلبيّةٌ أكثر من الفكَه، وعدوان أكثر من صفاء البال، هو أمر لا يمكن الحسم فيه البتّة نظرا لطول المدّة التاريخيّة. وفي تقديري أنّ كلّ شيء ينمّ عن ميل إلى التشديد في ما يتعلّق بشخصيّة ديوجين، على فيلسوف الحياة الفكِه الذي يملك زمام أموره، والذي على حدّ عبارة إريش فرومْ، يدفع في نظره، روحُ حبّ الحياة إلى استهداف الحماقات البشريّة بكيفيّة ساخرة وتهكّميّة. ذلك أنّ التنوير القديم إنّما يتجسّد حقًّا في شخصيّات عدوانيّة بمقدورها أن تردّ الفعل بغلظةٍ على مشهد الحياة الزائفة.

يتزامن ظهور ديوجين مع انحطاط مدينة أثينا في حقبة أفول السيطرة المقدونيّة التي يبدأ معها الانتقال إلى الطور الهلّينيستيّ. فأخذ المحَلُّ القديم الضيّق والوطنيُّ للمدينة، يتفكّك تفكّكا جعل روابط الأفراد بجماعاتهم تتراخى. وما كان قبل ذلك، المكانَ الوحيد الذي يُتصوّر خليقًا بحياة مشحونة بالمعنى، يُظهر الآن جانبَ القفا. إذ غدت المدينةُ بوتقةَ أخلاق باطلة، وإواليّةً سياسيّة خاوية



بحثا عن الانسان: غ. إهنغرْ حسب ي.هـ. شونفلْد، الربع الأوّل من القرن الثامن عشر.

يمكن الآن أن نعاين فعليًّا، اشتغالها كما لو كان يحصُل ذلك من خارجها. ومَن ليس بأعمى، لا بدّ أن يتعرّف إلى أنّ مستقَرًّا جديدا وأنثروبولوجيًا جديدة قد حان وقتُهما؛ ذلك أنّ المرء لم يعدْ مواطنا

مقيّدا بجماعة مدنيّة عرَضيّة، بل وجب عليه أن يفهم نفسه باعتباره فردا ينتمي إلى الكوسموس الموسَّع. وهذا ما يناظره جغرافيًّا، فضاء التبادل الجديد والواسع للإمبراطوريّة المقدونيّة الذي أخذ يتشكّل؛ وثقافيّا، الحضارةُ الهلّينيستيّة التي أخذت تتوسّع حول شرق البحر المتوسّط؛ ووجوديًا، تجربةُ الهجرة والرحلة والتهميش. [٣١٠] وأمّا في خصوص ديوجين، فهذا ما يشي به قوله كما يروي اللائرسيّ (VI، ٦٣)، «حين سئل عن موطنه، فأجاب: 'أنا مواطن عالميّ'!». وهذا قولٌ جللٌ يتضمّن أجرأَ إجابة للعصر القديم عن تجرُبته الأكثر اضطرابا: صيرورة العقل بلا موطنٍ ضمن العالَم الاجتماعيّ، وانفصال فكرة الحياة الحقّ عن الجماعات الخُبريّة. إذْ أنّه حيث تدلّ الجمعنة في نظر الفيلسوف على مطالبته بالوقوف عند المعقوليّة الجزئيّة لثقافته العرضيّة وعلى الانضمام إلى اللامعقوليّة الجماعيّة لمجتمعه، هنا كان للرفض الكونيقيِّ معنى طوباويٌّ. ذلك أنّ الانسان الرافض ينعزل من خلال دعواه في حيويّة مشاكلةٍ للعقل، ويتحصّن ضدّ أشكال الباطل والخلف الموضوعيّة. على هذا النحو يضحّي الكونيقيُّ بهويّته الاجتماعيّة ويتخلّى عن الرفاه النفسيّ الناتج عن انتماء غير مشكوك فيه إلى جماعة سياسيّة، لينقذ هويّتَه الوجوديّةَ والكونيّة. ومن ثمّ، يدافع فرْدانيًّا، عن الكليّ ضدّ الجزئيّ الجمعيِّ الذي هو في أحسن الأحوال، شبه مشاكلةٍ للعقل، والذي نسمّيه دولة ومجتمعا. في مفهوم 'مواطن العالَم' تقدّم الكونيقيّةُ القديمة أثمنَ هديّة للثقافة العالَميّة. «أمّا الدستور الحقيقيّ الأوحد، فلا أجده إلاّ في كلِّ العالَم.» (ديوجين اللائرسيّ، VI، ٧٢) فالحكيم الذي هو مواطن الكون، لن يستطيع من حيث يتوفّر على العقل الحيّ، الاندماج بلا تحفّظ، ضمن مجتمع مَّا، إلاّ حين يكون هذا المجتمع

قد صار مدينةَ عالَمٍ. أمّا حتّى الآن، فدوره هو لا محالة، دورُ المشاغب المزعج؛ ويبقى الضمير الذي يؤنّب كلّ اكتفاء بالذات سائدٍ، ويستنكِر مغبّةَ التقوْقع المحليّ.

٣. تروي أسطورة ديوجين التي تزوّدنا أيضا بشتّى الصور المضحكة، أنّ [٣١١] فيلسوفنا قد اتّخذ ليُظهر استقلاليّتَه، «دنًّا» أو برميلا سكنا له، وسيّان عندنا أنّ هذا خرافةٌ أو لا. والتفسير القائل إنّ الأمر ربّما لم يكن يتعلّق بدنّ أو برميل كما نفهمه نحن، بل بصهريج أو خزّانٍ محاط بحائط ومرصودٍ للماء أو للقمح، لا يمكن البتّة أن يُضعف معنى تلك الرواية. لأنّه أيّا كانت طبيعة البرميل المريبة، فالحاسمُ ليس هو مظهره العينيّ، بل ما تشي به واقعةُ أنَّ رجلا كان يُعدّ حكيما، يقرّ العزم في وسط مدينة عالميّة مثل أثينا، على «السكن» فيه. (وقد يكون أيضا استقرّ تحت سقف بوّابة زويسْ راويا بسخرية أنّ الأثينيّين سيكونون قد شيّدوا هذا المبنى لأجله حتّى يقيم فيه.) وقد يكون الاسكندر الأكبر توقّف أمام هذا الصهريج-المسكن وصرخ متعجّبا: «آه! أيّها البرميل المليء بالحكمة!» وما يبرهن عليه ديوجين لبني قومه، من خلال نمط حياته، سنسمّيه اليوم بعبارات حديثة، «عودةً إلى الوضع الحيوانيّ». ولذلك أطلق عليه الأثينيّون (أو القورَنْثيّون) لقبَ 'الكلب' الشائنَ، ذلك أنّ ديوجين كان قد ردّ طِلْباته إلى نمط حياة حيوان أليف. ومن ثمّ انفصل عن قيود الحاجات التي تُنتجها الحضارة. وبهذه الكيفيّة أخذ أيضا، ما أطلقه عليه الأثينيّون بحذافيره، وقبل السبّةَ اسمًا أطلقه على نزعته الفلسفيّة[١].

---

(١) يوجد اشتقاقٌ لـ'كونيقيّة' من 'كيونْ' التي تعني في اليونانيّة، 'كلب'، واشتقاق آخرُ من المعهد 'كينوزارغيسْ' الذي يُفترض أنّ آنتيستينْ الذي يُقال إنّه معلّم ديوجين، قد درّس فيه.

ولا بدّ أن نُعمل الفكر في هذا عندما نفهم جوهرَ ما استفاده من تعاليم الفلسفة: [٣١٢] «عن سؤال ما عسى أن تكون الفلسفة قد أفادته، كان يجيب: «إن لم أستفد أيَّ شيء، فقد تعلّمت على الأقلّ تحمّل نوائبَ الدهر جميعا».» (ديوجين اللائرسيّ، VI، ٦٣) ذلك أنّ الحكيم يوضّح أنّه بوسعه أن يعيش راضيا مرْضيّا في كلّ مكان، لأنّه يكون في **أيّما** محَلٍّ، في وفاق مع نفسه ومع «قوانين الطبيعة». هو ذا إلى يوم الناس هذا، الهجوم الحاسم ضدّ إيديولوجيا المسكن الجميل وضدّ استلاب الرفاه. ولا يعني هذا بالضرورة أنّه سيتعيّن أن يكون لديوجين موقفُ اضطغانٍ من الرفاه والمسكن المريح. لكن، مَن يريد أن «يتحمّل نوائب الدهر»، سيتحتّم عليه أن يفهم الرفاه باعتباره مرحلةً زائلةً مثلها مثل أيّ وضعيّة أخرى. أنّ الفيلسوف كان يأخذ هذه الرؤيةَ على محمل الجدّ، فهذا ما لم يكن بإمكانه أن يبرهن عليه لبني وطنه إلاّ بالعيش فعليًّا في برميلٍ، لأنّ ديوجيناً ينعم بالرفاه ورغد العيش ما كان ليؤثّر ذلك التأثير البالغ مثلما كان يفعل ذلك الحكيمُ المعوزُ والمنبوذُ الذي يعيش في الدرجة الصفر من العمران. ومع الرواقيّة اللاحقة التي كانت تستلهم كثيرا المبادئ الأساسيّة الكونيقيّةَ في مسائل المُلْك ('هابِريهْ أوتْ نونْ'، بمعنى اللَهُ كما لو لم يكن المرء يملك شيئا)، غالبا ما لم يكن المرء يعلم ماذا تعني هذه الوصيّةُ بالفعل، لأنّ المرء كانت له أملاكٌ، والرواقيّةَ كانت في مجملها، فلسفةَ ذوي اليسار والرفاه. لكنّ ديوجين كان بالفعل لا يملك شيئا، وكان بوسعه عن عقيدةٍ خالصةٍ، أن يزعزع وعيَ معاصريه، مثلما كان في وقت لاحق وعلى أرض المسيحيّةِ، بوسْع الفرنسيسكان أن يفعلوا ذلك دون سواهم. وبعبارات محدثة، يمكن أن نعبّر بإيجاز عمّا كان في مسلك ديوجين، يُقضّ مضجع معاصريه:



فرانشسكو دي غويا ، **لن تجدَه.**

«رفْض البنية الفوقيّة»[1]. وستكون البنية الفوقيّة بهذا المعنى، ما تقدّمه الحضارة إغراءاتٍ بالرفاه [٣١٣] حتّى تستهوي البشرَ لخدمة أهدافها: مثالات يُقتدَى بها، أفكار الواجب، وعود بالخلاص والنجاة، آمال في [٣١٤] الخلود، أهداف الطموح، مناصب نفوذ، سيَر مهنيّة ناجحة، فنون، ثروات. من المنظور الكونيقيّ، هذا كلُّه أشكال تعويض لما لا يمكن البتّة أن يسمح ديوجين بنهْبه وسلبه: الحريّة والوعي وبهجة الحياة. ولذلك سحرُ نمط الحياة الكونيقيّ يكمن في سكينته اللافتة والتي تكاد لا تُصدَّق. ومَن خضع إلى «مبدإ الواقع» إنّما ينظرُ فاغرا فاه ومتبرّما، ولكن في الوقت نفسه، منبهرا، إلى أفعال أولئك الّذين على ما يبدو، سلكوا **سبيلا أقصرَ** إلى الحياة الحقّ، واجتنبوا منعطفَ الثقافة الطويل، لإشباع حاجاتهم، «مثل ديوجين الذي يُفترض أنّه قال إنّ خاصّةَ الآلهة أنّها لا تحتاج إلى أيِّ شيء، ومشاكلةَ الآلهة في ألاّ يحتاج المرء إلاّ إلى القليل القليل» (ديوجين اللائرسيّ، VI، ١٠٥). إذ أنّ مبدأ اللّذة يشتغل عند الحكماء تقريبا كما يشتغل عند عامّة الناس، ولكنْ ليس من جهة أنّ الحكماء يستلذّون امتلاكَ الموضوعات، بل من جهة إمكان الاستغناء عن ذلك ومن ثمّ الاستمرارُ في متَّصِلِ رضا حيويٍّ. وعند ديوجين هرَم اللّذة هذا بيّنٌ بنفسه من حيث لا نتخلّى عن شكل أدنى للّذة إلاّ لأجل شكل للّذة أعلى. وفي الآن نفسه، هذا باب من الاتيقا الكونيقيّة[2] يُساء فهمُه: إذ أنّه من السهل أن يوجد استعداد لاعتناق

---

(١) مفردات من مثل 'التَرْك' و 'الانقطاع عن..' إلخ، تصبّ في السياق الدلاليّ نفسه.

(٢) تاريخيًّا، الكونيقيّة ذهبت حدَّ تأييد معاداة زائفة للّذة، إذا صدق أنّ أنتيستينْ «كان سيفضّل أن يصير مجنونا، على أن يشعر باللّذة». بيد أنّ التحكّم في الذات ليس تعذيبا للذات.

هذا الباب مِن ذوي النزعة المازوشيّة الّذين لهم بتوخّي التقشّف، ميلٌ متزايدٌ لاتّخاذ موقف اضطغان ضدّ ما هو حيويّ. وهذا الالتباس سيطبع النهجَ اللاحق الذي سلكته الملّةُ الكونيقيّةُ. وأمّا عند ديوجين فالسكينة الكونيقيّةُ ما تزال لذاتها. فهي اللّغز الذي يقضّ مضجع أولئك الّذين يتألّمون من «قلق الحضارة» الشهير، ومن بينهم [٣١٥] سيغموند فرويْد الذي كان قد ذهب حدَّ إثباتِ أنّ السعادة لم تكن مدرَجة ضمن برنامج الخلْق. أَ لن يكون ديوجين أمثلُ الكونيقيّة، الأقدرَ على القيامِ شاهدا حيًّا ضدّ الخنوع الذي هو تنويعةٌ معتدلةٌ للكلبيّة، والذي يشي به موقف المحلّل النفسيّ الكبير؟

٤. لا تظهر الذروة السياسيّة للهجوم الكونيقيّ إلاّ في مجموعة أخيرة من النوادر تروي طرائف عن ديوجين الوقح، ديوجين «الحيوان السياسيّ». بيد أنّ هذا لا يعني تحديدا ما يفهمُه أرسطوطاليس بـ«الزوُونْ بوليتيكونْ»، أي الانسان بما هو كائن مجتمعيٌّ لا يستطيع أن يجرّب فرديّتَه إلاّ ضمن الارتباط بالمجتمع. ذلك أنّه ينبغي أن نفهم عبارة «حيوان» حرْفيًّا وعلى أكثر ممّا تسمح به ترجمةُ «زوُونْ» بكائن حيّ. إذْ أنّ التشديد هنا يكون على البهيميِّ والجانب الحيوانيّ وقاعدةِ الحيوانيّةِ للوجود الانسانيّ. فصيغةُ «حيوان سياسيّ» هذه إنّما تشير إلى برنامجِ سياسة وجوديّة مضادّة[1]. ديوجين الحيوان السياسيّ الوقح، يحبّ الحياة، ويطالب بأن تكون للبعد الحيوانيِّ منزلةٌ طبيعيّةٌ، لا غلوّ فيها ولكنّها منزلة شريفة. فحيث لا يكون الحيوانيّ

(١) يدّعي اللائرسيّ أنّ لديوجين مصنَّفا في الدولة (البوليتيا). وقد فُقد مثل بقيّة المصنّفات. أمّا مضمونه الممكن فمن السهل التنبّؤ به. فكرة الدولة العالَميّة التي تبلغ فيها بعد ذلك، السياسيّاتُ الرواقيّة ذروتَها، هي بخاصّة فكرة ذات أصول كونيقيّة.

مقموعا ولا مفرَطا في تقديره، لم يعد يوجد إمكانٌ لـ «قلق في الحضارة». إذ يجب أن تتدفّق الطاقة الحيويّة من الأسفل لتسيل من دون معوّقات، حتّى عند الحكيم. ومن يحبّ الحياة مثل ديوجين، يتّخذ عنده «مبدأ الواقع» شكلا مغايرا. فالواقعيّة الدارجةُ تنشأ حقّا عن القلق والحيرة والتكيّف المغتمّ مع الضرورات التي [٣١٦] تفرضها «منظومة الحاجات» على الكائنات المجمْعَنة. حسب الرواية التقليديّة، عمّر ديوجين طويلا، أكثر من تسعين عاما؛ هذه الواقعة هي بمثابة البرهان لصالح فيلسوفٍ كان منشغلا بالاتيقا ولم يكن يسلّم إلاّ بالتجسيد[1]. وبعضهم يروي إنّ ديوجين قد تسمّم وهو يقضم عظم ثور نيئا؛ ويمكن أن نكون على يقين من أنّ هذه الرواية هي رواية الخصوم الّذين يشدّدون شامتين على مخاطر الحياة البسيطة؛ ويمكن أن يكشفوا بذلك أنّ ديوجين كان قد وسّع نقده للحضارة ليشمل أيضا آداب الأكل، مقابِلا النيء بالمطبوخ، ومن ثم سيكون جدَّ الّذين يعتنقون حديثا، نظامَ النيء أو الحمية الطبيعيّة. وأمّا بحسب الصياغة التي كان نشرها أتباعُه وأشياعه، فديوجين مات بأنْ حبسَ أنفاسَه، وهو ما سيكون بالطبع دليلا على تفوّقه في الحياة كما في الموت.

لا تُفهم وقاحة ديوجين للوهلة الأولى. وإذا كانت تبدو على أنّها من جانب، تفسَّر من منظور فلسفة الطبيعة، أعني أنّ الطبيعة لا تخجل من شيء، فإنّ ذروتَها تكمن بالفعل ومن جانب آخر، في

---

(١) بالإمكان ههنا أن نضرب إلى مقارنة هامّة مع نظريّة طول العمر في التاويّة الصينيّة. في طبعة فيليكس ماينر لكتاب اللائرسيّ يرد بخصوص ديوجين تاريخ الولادة والوفاة كالتالي: ٤٠٤-٣٢٣ قبل الميلاد، أي سيكون عمره واحدا وثمانين عاما.

مضمار نظريّة السياسة والسوسيولوجيا. ذلك أنّ الخجلَ هو القيد الأكثر حميميّة الذي يربطنا بالأنماط العامّة للسلوك **ومن قبْل** القواعد العينيّة للوعي كلّها. لكنّ الفيلسوف الوجوديَّ لا يستطيع أن يرضى بالأشكال القائمة للترويض الاجتماعيّ للخجل. ومن ثمّ يستعيد المسار مرّة أخرى، من البداية؛ فالمواضَعات الاجتماعيّةُ لا تبيّن البتّة ما ينبغي أن يخجل منه الانسانُ فعليّا، [٣١٧] وبخاصّة أنّ المجتمع يُرتاب فيه أنّه يقوم على أشكال انحراف وعدم المعقوليّة[١]. وعليه، يفضح الكونيقيُّ واقعةً ساريةً هي أنّ الناس مقيّدون بأوامر ونواهي الخجل المتجذّرة فيهم عميقا. فالأخلاق والسنن والعادات بما في ذلك مواضعات الخجل، يمكن أن تكون مزوَّرة ومتهافتة؛ ومن ثمّ وحده التحقّق منها بواسطة مبدأيْ الطبيعة والعقل، يمكن أن يقدّم أساسا مؤكَّدا موثوقا منه. فالحيوان السياسيّ يحطّم سياسة الحشمة. ويُظهر أنّ البشر طبقا للقاعدة العامّة، إنّما يخجلون ممّا لا يدعو إلى الخجل، أي يخجلون من مظهرهم الطبيعيّ وجانبهم الحيوانيّ اللّذين هما في الحقيقة، براءٌ من ذلك، والحال أنّهم لا يحرّكون ساكنا أمام نمط حياتهم اللامعقول والكريه، أمام ولعهم بالكسْب، وظلمهم، وقسوتهم، وتعصّبهم، وعماهم. بيد أنّ ديوجين قلب هذا الوضع رأسا على عقب. وحرفيًّا، هو يتبرّز على الأعراف والمعايير الملوّثة والمزيَّفة. لقد كان

---

(١) بالصياغة القائلة عند ديوجين: **إعادة سكّ العملة**، يبدأ ما سيسمّى مع الكونيقيّ المحدَث نيتشه، «قلب القيم جميعا رأسا على عقب»، أي الثورة الثقافيّة لـ«حقيقة العارية». وبالطبع، استفاد نيتشه من ذلك غاية الاستفادة. ذلك أنّ قلبه للقيم يحوّل لاإرادة القوّة عند الكونيقيّين إلى إرادة للقوّة؛ ومن ثمّ ينتقل إلى جبهة أخرى من حيث يقدّم للأقوياء فلسفةً في إبطال الكبتِ.

من عادته أن يفعل كلّ شيء على مرأى من الناس في سوق أثينا، «في ما يتعلّق بديميترْ كما في ما يتعلّق بأفروديتْ أيضا» (ديوجين اللائرسيّ، VI، ٦٩)، أي أنّه إذا ترجمنا ذلك، يتغوّط ويتبوّل ويستمني (وربّما أيضا يجامع). وبالطبع، ليس بإمكان التقليد المتأخرّ الأفلاطونيّ والمسيحيّ الذي يكتم أنفاس الأجساد بالخجل والحشمة، إلاّ أن يتعرّف إلى فضيحة، حتّى أنّنا احتجنا إلى مئات السنين من الدنْيَنَةِ قبْل أنْ ندرك المعنى الفلسفيَّ الجذريَّ لتلك الأفعال. وكان للتحليل النفسيِّ سهمٌ في إعادة الاكتشاف هذه من حيث ابتدع لغةً بها يمكن أن نتكلّم على الملأ عن «الظاهرات» الشرجيّة والتناسليّة. [٣١٨] هو ذا تحديدا ما كان ديوجين سبَّاقًا إلى إظهاره على صعيدِ الإيماءات والاشارات. وإذا كان الحكيم كائنا متحرّرا، فلا بدّ أن يكون قد فكّك في حدّ ذاته، منظَّمات القمع الباطنيّة. فالخجل إنّما هو عامل رئيسيّ للامْتثاليّات الاجتماعيّة، ومركز التوزيع الذي تتحوّل فيه الأوامر الخارجيّة إلى أوامر داخليّة. وباستمنائه على الملأ من الناس كان ديوجين قد بدأ طور وقاحة به يعارض أشكالَ الترويض السياسيّ على الفضيلة التي لكلّ المنظومات. وكانت هذه الوقاحة هجوما صداميًّا ضدّ كلّ سياسة أسريّة بما هي نواة كلّ نزعة محافظة. وبما أنّه كما تقول الرواية التقليديّة بكلّ خجلٍ، قد غنّى لنفسه وعلى وقْع يديْه، أغنيةَ الزفاف، فإنّه لم يخضع إلى إكراه إرضاء حاجاته الجنسيّة مقابلَ الزواج. لقد كان ديوجين يعلّم بمثاله أنّ الاستمناء تقدّمٌ ثقافيّ، ولا حاجة إلى القول إنّ ذلك لم يكن ترديًّا إلى الحيوانيّة. وبالفعل، ينبغي حسَب الحكيم، أنْ نبقي على الحيوان حيّا طالما أنّه شرطُ الانسان. فالمستمني المغتبط («يا ليت المرء يستطيع أن يطرد الجوعَ بأن يحكّ

بطنه») يحطّم الاقتصاد الجنسانيّ المحافظ من دون خسائر حيويّة. إذْ أنّ الاستقلال الجنسيّ يظلّ إحدى أهمّ شرائط التحرّر[1].

يرفع ديوجين الحيوان السياسيُّ، حضورَ البديهة الوجوديَّ إلى مصافّ المبدإ الذي يجد عبارته الأوْجزَ في صياغة «توقّعْ كلّ شيء». في عالَم المخاطر غير المحسوبة حيث تتعدّى الأعراض والتحوّلاتُ كلَّ تخطيط وحيث لم تعد الأنظمةُ القديمة في مستوى الأحداث الجديدة، [٣١٩] لم يعد يوجد بالنسبة إلى الفرد المحبّ للحياة، من مخرجٍ سوى تلك الصياغة الديناميّة المرنة. فالسياسة هي المجال الذي يجب أن نتوقّع فيه كلّ شيء؛ والحياة الاجتماعيّة ليست الملاذ الآمن، بقدر ما هي مصدر جميع المخاطر.

إذّاك يغدو حضور البديهة سرَّ البقاء. ومن يحتاج إلى القليل، يكتسب مرونةً ضدّ المصير السياسيّ، حتّى وإنْ تعيّن أن يعيش في عصر تعني فيه السياسةُ المصير. والسياسة هي أيضا الدائرةُ التي يتصارع فيها البشر ويتناحرون من جرّاء المنافسة، لأجل أمور تفِهة. ولا يظّهر كاملُ المدى الواسع للسياسة المضادّة الكونيقيّة إلاّ في عصر الأزمة.

وإذا كنّا نمرّ الآن إلى الشكل اللاحق لمكتب الكلبيّ، فإنّنا سنرى كيف أنّ الأمور ستتعقّد حالما يتخلّى الفلاسفة، أو بالأحرى المثقّفون عن الإمساك والتزهّد الكونيقيّ، بل يبحثون عن الرفاه البرجوازيّ ويريدون الاستئثارَ لأنفسهم بهيْبة الفيلسوف. ديوجين

---

(١) لذلك، للنزعة النسويةّ جانبٌ كونيقيّ أصلانيّ، بل ربّما هي النواة الرّاهنة للكونيقيّة. ومثاله أنّها تشجّع النسوة على اكتشاف الاستمناء، وعلى اتّخاذ المسافة من إكراهات الزواج.

الذي يجسّد مذهبه، ما يزال شكلا عتيقا؛ وأمّا «الحداثة» فتبدأ بأشكال الانفصام وعدم الاتّساق المنطقيّ والسخرية.

٢. لوقيانْ الساخر،
أو: النقد ينقلب إلى المعسكر الآخر

إنّنا لفي ضلالةٍ عندما نعتقد أنّه توجد عصور قديمة. فالقديم لم يبدأ في النشوء إلاّ الآن.
نوفاليسْ

بعد خمسة قرون وفي مشهديّة ثقافيّة تغيّرت جذريًّا، نلتقي هذا الرجل من ساموساط على الفرات، أصيلَ سوريا، الذي يحتلّ منزلة شريفةً في تاريخ [٣٢٠] الألسن النابية. وهذه باختصار، سيرة حياته:

«بعد محاولة فاشلة كنحّات، أصبح لوقيان (ولد حواليْ ١٢٠ بعد الميلاد) خطيبا، وهذه حرفةٌ لا نظير لها البتّة في عصرنا وتترجم بكيفيّة غير ملائمةٍ بـ'متكلّم الفرْقة'. وكان رحّالةً كبيرا مثله مثل بوزيدينيوس والقدّيس بولس، فجاب البلاد عبر كامل البحر المتوسّط إلى بلاد الغال، وألقى خطبا طنّانةً؛ ومع أنّه لم يكن يتكلّم اليونانيّة من دون لَحْنٍ، فإنّه قد نجح نجاحا باهرا. ولكنّه كان فطنا جدّا ومضطربا جدّا ولم يكن من المنظور الفكريّ، ليقنَع بنجاح ركحيٍّ وبتصفيق العالم المتأنّق. وبهذه الكيفيّة تحوّل في سنّ الأربعين، إلى الأدب الهزليّ، أو ينبغي أن نقول: كتابة المقالات الأخلاقيّة. وهذا هو الجزء من أعماله الذي بقي لنا. بعد ذلك بسنوات، قبِل مسؤوليّة موظّف سام في مصر وفي خدمة روما، وهو ما كان يسخر منه في أيّامه الخوالي: الراتب المستقرّ والمُقامُ المريح. أمّا آخر تاريخ حياته فيمكن أن نثبته

مع وفاة الإمبراطور مارك أوريْليوسْ (١٧ مارس ١٨٠ بعد الميلاد). ويُفترض من دون معرفة ذلك على وجه التحديد، أنّه توفّي بعد ذلك بقليل.» (أوتّو زيلْ، اختتام: **لوقيان. أحاديث الآلهة وآلهة البحر والأموات وبنات الهوى**، شتوتغارت، ١٩٦٧، ص. ٢٤١ وما بعدها).

ومن الممكن إثبات أنّه في عصر لوقيان، قد نبتت بذرةُ الأنموذج الكونيقيّ بكيفيّة مذهلة ومحيّرة. وقد كان الكاتب الذي ينتمي إلى العهد الوسيط للإمبراطوريّة والذي عاصر الإمبراطور الرواقيّ مارك أوريليوسْ(١)، أهمَّ بل وأقسى شاهدٍ على ظهور أحد أقوى حوافز الفلسفة الغربيّة الذي نشأ مع ظاهرِ مسرحيّة هجائيّة للسجال الحضاريّ الكونيقيّ. والحقّ أنّ الكونيقيّةَ لم تجد في فضاء الإمبراطوريّة الرومانيّة، أرضيّة مثاليّة ووضعيّةَ استلاب مزدهر حيث كان تعيّن أن تنتشر وتتوسّع فيها بالضرورة، إلاّ بعد خمسة قرونٍ. [٣٢١] فأخذت «الكلاب» تنبح ضمن قطيع كبير، وتَعزّز الرفضُ الأخلاقيّ للأحوال الاجتماعيّة والإنسانية للإمبراطوريّة، حتّى صار تيّارا فكريّا قويّا. وقد وصف بعضهم كونيقيّة عهد القيصر بحركة هبّيس ومهمّشي العصر القديم (هوخْكبِّلْ). وبما أنّ الامبراطوريّة قد تحوّلت إلى جهاز بيروقراطيّ ضخم صار بالنسبة إلى الأفراد الأعيان داخليّا وخارجيّا، غيرَ مرئيٍّ بقدر ما صار من المحال التأثير فيه، فإنّه قد تحتّم أن تزول قوّتُه الإيديولوجيّة المدمِجةُ وقدرتُه على إثارة الحسّ المدنيّ والالتزامِ بخدمة الدولة. ذلك أنّ «ابتعاد» الإدارة «عن المواطنين»، والابتزازَ الضريبيّ الكريهَ الذي تمارسه عصابات العسكر والمصالح المدنيّة،

(١) حتّى هلموت كول يحيل إلى إتيقا مارك أوريليوسْ.

ونفورَ المواطنين من أداء الخدمة العسكريّة، تمثّل كلّها علاماتٍ لا زيغ فيها على الأزمة الاجتماعيّة لحقبة منتهية. ومنذ وقت طويل، لم يعُد نظام العالَم الرومانيّ تلك «الجمهوريّةَ» التي كانت الحياة الاجتماعيّة قد أنتجتها من صلبها من دون قهر ولا إكراه. بل على العكس من ذلك، يرزح المواطنون تحت ثقل الجهاز الامبراطوريّ للدولة كأنْ تحت جسم أجنبيّ من رصاص. وفي مثل هذه الحقَب كان من الطبيعيّ أن تستقبل المدارس الفلسفيّة التي هي شأن أقليّة، تدفّقَ حشود من الوافدين أخذَ أبعادا هي بمثابة الأمارات. إذ أنّ الحاجةَ إلى الاثبات الفردانيّ للذات ضدّ القهر الاجتماعيّ قد أصبحت حقيقةً سيكولوجيّةً من المرتبة الأولى. وبما أنّه لم يعد بوسع أحدٍ توهّمُ أنّ له حياةً «خاصّةً» في ظلّ هذه الدولة، فإنّ كثيرا من الناس قد شعروا بالرغبة في إعادة بناء خصوصيّتهم في أماكن بعيدة عن الدولة، وتحديدا في شكل فلسفات في الحياة [٣٢٢] وأديان جديدة. هذا ما يفسّر النجاح الكبير للفرق الفلسفيّة التي هي في غالب الأحيان من أصل إغريقيّ ومن بينها الكونيقيّة، كما يفسّر نجاح الطقوس الدينيّة الجديدة التي تعود أصولها إلى آسيا الصغرى.

والمسيحيّة أيضا لم تكن في بادئ الأمر سوى شكل من شتّى الأشكال الدخيلة والنزعات الشرقيّة التي تعود إلى العهد الرومانيّ المتأخّر. منذ ذلك العصر، لم يكن النور وحده هو الذي يأتي من الشرق، بل أيضا الظلمة الساحرة للألغاز والأسرار. ولم يقتصر الرومان على أن يأخذوا من الإغريق، زينتهم الثقافيّة ومذهبهم الثقافيّ، بل تملّكوا أيضا انطلاقا من المصادر الأتيكيّة، تلك القوى النقديّةَ والفردانيّةَ التي كانت فعّالة من حيث تعمل عمل «الجرذان الأخلاقيّة»، في تفكيك المدينة الاغريقيّة. وحرّر هذا التخمّر

الفردانيُّ طاقاته مرّة أخرى وسطَ اغتراب الدولة البيروقراطيّة الرومانيّة، ولكن في أشكال متكثّرة جدّا على نحو أنّ الحافز الفردانيّ قد تعيّن أن يتحوّل نوعيًّا. وكانت هذه الأشكال المتعدّدة للتشرذم قد أنتجت نوعيّة جديدة من الجمْهرة. وكان المرء يعاين في الطبقات المثقّفة، اشمئزازا معيَّنا من الفرَق والملل بصعاليكها ووعّاظها وأخلاقيّيها وطقوسها وجماعاتها، مللا وطوائفَ كانت على مرّ قرون تنتمي إلى صورة العهد الامبراطوريّ[1]. وكانت النزعة الفردانيّة الإنسانويّةُ والنبيلةُ للرومان المثقّفين تحمل نظرةَ احتقارٍ لحراك الفردانيّين الذي كان ينمّ في جزء منه، عن معاداة للمجتمع. في تلك الحقبة، كان الشعب يشمئزّ من المسيحيّين بقدر ما يأنف من الكونيقيّين. وواحد من أقدم الأصوات الساخرة والمثقّفة والمحافظة في ذلك الوقت، هو صوت لوقيان [٣٢٣] كما يمكن أن نعاين ذلك في هجائه القاسي وتهكّمه اللاذع من انتحار بريغرينوسْ المكنّى ببروتيوسْ وهو شيخُ فرقة كونيقيّة. وسنركّز انتباهنا على هذا النصّ. إذ أنّه أنموذج لنبرة كلبيّة جديدة يستخدمها المثقّفون في العهود المتقدّمة حالما يُثار احتقارُهم. والمقارنات الراهنة بيّنةٌ بنفسها حدَّ أنّه لا طائل من التشديد على هذا الغرض. بل يحسن بنا أن ننظر في المرآة الكونيقيّة القديمة التي يحملها لوقيان لنتعرّف إلى حاضر كلبيّ غضّ.

بمَ يتعلّق الأمر؟ يروي لوقيان في هجائه، حادثةً مذهلة ستكون وقعت في الأولمب عند تنظيم حفل الألعاب وأمام جمهور غفير:

---

(١) على نحو التقريب، تصدُق هذه الصورة منذ عصر نيرون. وأمّا في عصر سيسرون ما زال الأمر لا يتعلّق البتّة بالملل والفرق والطوائف التي ستحتلّ بعد ذلك بقرن، المشهد الايديولوجيّ.

كان بريغرينوسْ شيخ الفرقة الكونيقيّة المشار إليه أعلاه، قد قرّر أن يحرق نفسه على كومة من حطب ليقدّم لمعاصريه مشهدَ انتحار تراجيديّ وبطوليّ حتّى يُكبر في أعين الناس شأن فرقته، ويُشبع كما يشدّد لوقيان على ذلك، تطلّعه إلى المجد. وبالفعل، نفّذ هذا المخطَّطَ الذي كان صاحبه قد أعلن عنه مسبّقا ليكون له الصدى المناسب. وكان هذا الفعل العموميّ مقصودا بإطلاق ومحسوبا للتأثير بقوّة على الجمهور. وبالطبع، كان صاحبه قد اتّخذ سقراط نموذجا من حيث أنّ سقراط كان قد قدّم بانتحاره، أكبر مثال على رباطة الجأش الفلسفيّة؛ وربّما وجد أيضا مثالا في البراهمانيّين الهنود في ذلك الوقت الّذين عُرفت في الغرب، قصص انتحارهم حرقا وانتشرت منذ أيّام حملة الاسكندر. يزعم لوقيان أنّه شاهدُ عيان على الحادثة. وينزع عرضه لها إلى كثير من الاستهزاء والسخرية حتّى أنّه يُنصح [٣٢٤] بقراءته على أنّه بالأحرى وثيقةٌ على الرؤية النقديّة للأحداث، وليس باعتباره تقريرا موضوعيًّا حول الحادثة المذكورة. والشيء الوحيد الذي يمكن استخلاصه من هذا بشيءٍ من اليقين، هو أنّ كونيقيّةَ بريغرينوسْ ما كانت لتشترك مع كونيقيّة ديوجين إلاّ في الاسم وبعض علامات التزهّد. ويبدو أنّ الأدوار بين بريغرينوس ولوقيان قد عُكست، إذ أنّه سيكون من المحال أن يتصوّر المرء عند ديوجين، فعلا مؤثّرا من مثل ذلك الانتحار البطوليّ. فديوجين ويمكن أن نكون على يقين من هذا، كان سيحمل ذلك الفعل في اتّفاق مع لوقيان، على أنّه حماقةٌ، لأنّ الفنّ الذي يختصّ به الكونيقيُّ إذا أردنا استعمال عبارات أدبيّة، إنّما هو الهزل وليس المأساة، التهكّم اللاذع وليس الأسطورة الجادّة. وهذا يشي بتغيّر عميق في بنية الفلسفة الكونيقيّة. فوجود ديوجين كان يستلهم تعاليمَ

الكوميديا الأثينيّة. وكان متجذّرا في ثقافة مدنيّة للضحك، وكان يتغذّى من ذهنيّةٍ منفتحةٍ على المُلحة وحضور البديهة والسخرية والاحتقار السليم للحمق والبلاهة. ومن ثمّ تقوم وجوديّته على أساس تهكّميّ. أمّا الكونيقيّة الرومانيّة المتأخّرة فغيرُ ذلك كليًّا. والظاهر أنّ الحافز الكونيقيّ قد انفصم فيها، - هنا إلى نزعة وجوديّة وهناك إلى نزعة فكريّة تهكّميّة. ويغدو الضحك وظيفة للأدب، في حين تبقى الحياة شأنا جادّا[1]. ومع أنّ الكونيقيّات الطائفيّة كانت تعتنق برنامجَ حياةٍ تعرى من التهافت على الحاجات، وتوقّعِ كلّ شيء، والعملِ على الاستقلاليّة، فإنّها غالبا ما كانت تغالي في جدّية دورها في الوعظ الأخلاقيّ. ذلك أنّ حافز الضحك الذي كان قد بعث إلى الحياة الكونيقيّةَ الأثينيّةَ، [٣٢٥] كان قد اندثر في الكونيقيّة الرومانيّة المتأخّرة. وبدلا من الفرديّات الضاحكة، كانت الطوائف تجمع من حولها، المضطربين والمضطغنين والمتسوّلين والمتحذلقين في الأخلاقيّات والمهمّشين وأولئك الّذين كانوا في حاجةٍ إلى توطيد نرجسيّتهم.

كان أفضلَهم ولا ريب، الأخلاقيّون ذوو التوجّه الزهديّ والطوعيّ أو فنّانون لطفاء، كانوا يجوبون البلادَ بصفتهم معالجين للأنفس، وكان يوقّرهم الناس الّذين يرغبون في التعلّم واكتساب الخبرة الجديدة، ولكن يرتاب فيهم المحافظون الواثقون من أنفسهم، بل يكرهونهم كرها شديدا.

أمّا لوقيان فيتّخذُ بالنسبة إلى هؤلاء، موقفَ المتهكّم الساخر الذي كان في الأصل سيكون موقفَهم. ولكنّه لم يعدْ يضرب من

---

(١) تأويل الخوف من الحياة في نهاية العصر القديم والذي هو من بين غيره، من بوادر المسيحيّة، لا يزال تحدّيا بحثيّا في السيكولوجيا التاريخيّة.

خلال السخرية الكونيقيّة للحكيم غير المثقّف، إلى إذلال ممثّلي المعرفة التفهة، بل تهكّمه اللاذع هو هجوم مثقَّفٌ ضدّ المتخلّقين المتسوّلين غير المثقّفين، والنمّامين الغُفَّل، وبالتالي هو ضربٌ من تهكّم الأسياد اللاذع ضدّ المثقّفين التبسيطيّين لعصره. ومن المرجّح أنّ الجانب الديناميّ للمجموعة يلعب دورا أهمَّ من «النظريّة»[1] في ما يبدو في العصر القديم على أنّه مناظرةٌ فلسفيّة وأخلاقيّة، ويوجد الكثير ممّا يدلّ على أنّ لوقيان إنّما يهاجم بقوّةٍ الكونيقيّين لأنّهم يتقصّدون **عينَ ما** يتقصّدُ. فهم يتوجّهون جميعا إلى جمهور متشابه ويشتغلون في الحقل نفسه، حتّى وإن كان هذا بوسائل مختلفة وأكثر راديكاليّة. وهم أيضا رحّالة وخطباءُ في الشوارع ويحتاجون إلى انتباه الجمهور، ورهط من المثقّفين يعيشون على الصدقات. وليس مستبعَدا أنّ لوقيان يكره نفسه فيهم، بقدْر ما تمتدّ أوجه التشابه بينه وبينهم. [٣٢٦] وإذا كان الكونيقيّون يحتقرون عالَم عصرهم، فإنّ لوقيان يحتقر المحتقِرين، واعظُ الوعّاظ الأخلاقيّين. ويتعرّف لدى منافسيه وهو الخبير بذلك، على نزوعهم إلى الحماسة المتعجرفة والمتكبّرة والساذجة والمتحذلقة حيث يمكن أن يكون العُجْبُ وأمارات المازوشيّة وطلب الشهادة قد لعبت دورا مَّا. هو ذا الأساس السيكولوجيُّ للتهكّم اللوقيانيّ اللاذع. فما يقدّمه بريغرينوسْ الكونيقيّ الذي يقرّ العزم على الموت، لمشاهديهِ مثالاً على الازدراء البطوليّ للموت وعلى الحكمة، لا يعدو كونه في نظر لوقيانْ إفراطا في الولع المُضحِك بالمجد والشهرة. وإذا كانت دعوى بريغرينوسْ تتعلّق بتأليه ذاته في أعين أشياعه ومعاصريه، فإنّه بيّنٌ بنفسه أنّه لا بدّ في نظر

---

(١) تماثل حديث: الفرَق والطوائف المناوئةُ لسيكولوجيا الأعماق (الفرويديون، اليونغيّون، الرايشيّون، الأدليريّون، اليانوفيّون، البرلسيّون، اللاكانيّون إلخ.).

لوقيان أن يُكشف القناع عن ذا الزعم باعتباره عُجْبا وزهوا بالنفس. ولكن ليكن منّا على بالٍ أنّ الناس إذ يحكمون على الآخرين، إنّما يستخدمون مقاييس منظوماتهم المرجعيّة، وهم في نهاية المطاف، يتحدّثون «عن أنفسهم» حين يحكمون على الغير. ومع كلّ ما نعرفه عن لوقيان، فإنّه من الصعب أن نشكّ في أنّ الرغبة في المجد والشهرة لم تكن المنظومة المرجعيّةَ التي يتحرّك ضمنها وجودُه في شطرٍ هامّ منه. أنّ هذه المنظومةَ المرجعيّة هي التي تمكّن من الفهم الأفضل للحركة الكونيقيّة، فهذا ما هو مشكوك فيه. وأمّا الآن فلنتابع عرْض لوقيان.

لا يقول لوقيان أيّ قوْلٍ حسَن عن ضحيّته. إذ أنّه يشهدُ في البداية، ظهورَ مقرِّظٍ لبريغرينوسْ الذي يرسم عنه من حيث هو شبَهُ المعلّم المقرَّظ، صورةَ رجل غليظ الشدق، صيّاحٍ، متخلّقٍ، يشبه المنادين بالسوق، يروي جاهدا، قصصا طائشة، وينفجر باكيا من أشكال العطْف الكاذب. وفي المقابل، المريدُ الذي يبسط سيرة حياة بريغرينوسْ، يقدّم عن [٣٢٧] الرجل الذي يريد حرق نفسه، صورةً مرعبةً. ولا شكّ أنّ لوقيان يجعل كاتبَ السيرة هذا يتكلّم بلسان روايته التي تقول إنّ الشيخ مجرم، مشعْوذ، مهووس بالمجد والعظمة. إذ أنّ حياة بريغرينوسْ تُقرأ مثل سيرة مجرم تتلخّص أطوارها في ارتكاب الدنايا من الخيانة الزوجيّة حيث ضُبط متلبّسا ولإذلاله أدخلت في دبره فجلة سوداء، إلى قمّة فضائح الخزي والعار وقتل الوالدين، مرورا باللواط والفساد والفسق. ثمّ إنه حين اضطرّ إلى الهروب من مسقط رأسه وبلغ أشدّه، قد يكون عند نضجه امتهن النصب والاحتيال في ترحاله. وسرعان ما التحق بجماعة مسيحيّة (إي نعم مسيحيّة!) حيث ما لبث أن برع في مهنة الخطيب. وأمّا

أنصار وأشياع «هذا السفسطائيّ المصلوب» من فلسطين، فهم أناس سذّجٌ يمكن أن يضلّلهم ذهنٌ ماكرٌ كيفما يشاء. فقد كان ينتقل من المسيحيّين أو كما يقول لوقان «المتمسْحنين»، إلى الكونيقيّين، وأرسل شعر لحيته الفلسفيّة الطويلة، وأخذ جرابَ سفرِ واعظٍ رحّالةٍ وعكّازا ومعطفا، وبلغ في حلّه وترحاله، مصرَ حيث أحدث ضجّةً إذ كان يجلد نفسه على الملأ بعْد أن حلَق نصف رأسه، وقد كان هذا «بدعةً في ممارسة الفضيلة». ولمّا وصل إلى إيطاليا، أخذ يسبّ القيصرَ فأُطرد منها، ومن ثمّ يذيع صيته رجلا يُنكَّل به عن غير وجه حقّ. وفي عُجبه المفرَط ينتهي به الأمر إلى فكرةِ حرق نفسه أمام حشود غفيرة وفي أثناء الألعاب الأولمبيّة.

بعد هذا التقديم للممثّل الرئيسيّ، يمرّ لوقيان [٣٢٨] إلى نقد عمليّة الحرق؛ ويراجعها كما يفعل ناقد مسرحيٌّ إذ يراجع مسرحيّة سيّئة.

«في رأيي، يكون من الملائم بالأحرى، أن ننتظر الموت بهدوء، لا أن نتهرّب من الحياة كما العبدُ الآبقُ. وإذا كان قد أقرّ العزمَ على الموت، فلماذا تحديدا، حرقا بالنار وبذلك التفاخر المأساويّ؟ لماذا هذا الضرب من الموت، ما دام الاختيار قائما بين ألف طريقة أخرى؟» (لوقيان، **الأعمال في ثلاثة مجلّدات**، برلين وفايمار، ١٩٧٤، المجلّد الثاني، ص. ٣٧-٣٨).

في الحقيقة، لقد كان سيستحقّ ما لحقَه حرقا بالنار، فالمحرقة هي العقاب العادل الذي حكم به على نفسه، والخطأ الوحيد في هذه القضيّة، يكمن في اختيار اللحظة وحسب، إذ كان سيكون من الأفضل لو قدّم بريغرينوسْ لحظةَ انتحاره إلى قبل ذلك بوقتٍ طويل. وفضلا عن ذلك، يعترض الناقد الساخر على لسان لوقيان ضدّ هذا

المشهد بالقول إنّ طريقة أكثر إيلاما في الموت ستكون الأنسبَ؛ ففي الحرق ما على المرء إلاّ أن يفتح فاه في اللّهب حتّى يموتَ دفعةً. وبالإضافة إلى ذلك، يرغب الخطيب في حثّ جميع أتباع بريغرينوسْ على أن يلقوا بأنفسهم في اللّهب بأسرع وقت ممكن حتّى يضعوا حدّا لهذه الجلَبة الكلبيّة.

تبيّن هذه المواضع بوضوح ماذا أعني بعبارة: النقد ينقلب إلى المعسكر الآخر. فلقد عرّفنا أعلاه، الكلبيّةَ بصفتها وقاحةً غيّرت الجهةَ التي تسكن إليها. ولوقيان يتكلّم ههنا بصفته إيديولوجيًّا كلبيًّا يستنكر لدى أصحاب السلطان والمثقّفين، ويطعن على نقّاد السلطة باعتبارهم مجانين متعجرفين. ومن ثمّ صارت نقديّتُه انتهازيّةً من حيث كان يرمي إلى الاستفادة من سخرية النافذين الّذين كانوا يريدون الاستهزاء ممّن ينتقدهم وجوديًّا. على هذا النحو فقط تخطر ببال الخطيب على لسان لوقيان فكرةُ أنّ هذه الأمثلة على الاحتقار الكونيقيّ للموت هي خطر يتهدّد الدولةَ، لأنّها [٣٢٩] في غياب الترهيب والتخويف، سترفع عن المجرمين المهدّدين بعقوبة الإعدام، آخرَ الموانع والكوابح.

وستُدعى بضحكٍ يعدم الفرحةَ، طائفةٌ من الوعّاظ الأخلاقيّين إلى الانتحار الجماعيّ بالنار أو بالدخان؛ ويُفترض أيضا أنّ عشرات، لا بل آلافا من «المنشقيّن» الدينيّين قد قضوا نحبَهم في حلبات الصراع ومحارق الامبراطوريّة الرومانيّة.

وإنّها لمُدهشةٌ الشجاعةُ الكلبيّةُ التي بها يعلّق لوقيانُ على عمليّة الحرق. فبعد أنْ ألقى بريغرينوسْ نفسُه ضربا من خطب التأبين وأرجأ مرارا وتكرارا اللحظة النهائيّة لحرق نفسه، رغبةً منه في أن يمجَّد، حانت أخيرا اللحظةُ التي أشعل فيها شابّان المحرقةَ وألقى المعلّم

بنفسه فيها، داعيا أرواح الآباء والأمّهات. وهذا يثير من جديد ضحك لوقيان الذي يتذكّر قصّة قتل الأب. فيطلب من الحاضرين مغادرة هذا المكان المظلم «. . . والحقّ أنّه ليس مشهدا مستساغا أنْ ينظر المرء إلى رجل طاعن في السنّ يُشوى على النار، ويشتمّ رائحةَ شحمه التي تبعث على الغثيان.» (أستشهد هنا طبقا للترجمة الفظّة لبرنايْ في **لوقيان والكونيقيّون**، ١٨٧٩).

وبالطبع، لا ينبغي أن نحكم على لوقيان من خلال هذا المشهد وحسب؛ فمن المحتمل أنّنا لاقيناه في أضعف لحظاته وفي وسط ديناميّةٍ جماعيّةٍ لمواجهةٍ خصْم أسقطَ عليه جامَ ازدرائه[١]. [٣٣٠] وبالنسبة إلينا، لهذا المشهد وزنُه لأنّه بإمكان المرء أن يعاين تحوّل الحافز الكونيقيّ من نقد ثقافيّ عموميّ وهزليّ إلى تهكّم كلبيّ للأسياد. وضحك لوقيان يبقى مطبوعا بالحدّة حتّى أنّه يعْدم السرور والبهجةَ، ويشي بالكراهيّة أكثر من السياديّة. ويُتعرّف فيه إلى لسانٍ نابٍ وشراسة امرئٍ شعر بأنّه وضع موضعَ سؤال. ذلك أنّ الكونيقيّين إذ هاجموا دولة الرومان وحضارةَ الهلّينيستيّين وسيكولوجيا الأعيان الطموحين والمؤْثرين للرفاه، إنّما زعزعوا الأسس الاجتماعيّة التي كان يقوم عليها أيضا وجود الساحر ذي الثقافة العليا.

(١) ولا ريب أنّ ش. م. فيلانْدْ أفضل العارفين في ألمانيا في القرن الثامن عشر، بالكونيقيّة ومترجمَ لوقيان، قد شعر هو أيضا بأنّ في احتقار لوقيان لبريغرينوسْ شيئا مّا متقلْقلا. وكان قد رسم صورةً عن الفيلسوف أكثر استساغةً في رواية **التاريخ السريّ لبريغرينوس بروتيوس**، ١٧٨٨، ١٧٨٩.

٣. مفيستوفليس،
أو: الرّوح الذي ينفي دائما وإرادة المعرفة

السيّد:
إنّي لم أكره أمثالك قطّ.
ومن بين سائر الأرواح التي تنفي وتجحد،
فإنّه الخبيثُ الذي أتحمّله بأقلّ الآلام.

مفيستوفليس:
يا للشيطان! إنّه من الواضح
أنّ يديك ورجليك ورأسك
ودبرك كلّها لك.

لقد انقضت ألف وخمسمئة سنة منذ ظهور لوقيان المتهكّم الكلبيّ الذي يسخر من طائفة الكونيقيّين. ومع تعاقب العصور، أعني اندثار امبراطوريّة روما الغربيّة، ومسْحَنَة الغرب، وظهور الاقطاع، وعهد الفروسيّة، والإصلاحَ، والنهضة، والإطلاقويّة، وصعود البرجوازيّة، [٣٣١] ظلّ الحافز الكونيقيّ قائما تحت شتّى الأقنعة وفي شتّى الأشكال المنعكسة. أمّا الشيطان المسرحيّ الشهير لغوته فنلقاه في أوج قرن التنوير، أي في عشريّة القرن الثامن عشر التي أحدثت فيها حركة «الشتورْم أوند درانغْ» اليقظةَ الثقافيّة البرجوازيّة في سياق الانفجار الأشدّ وقْعا. ويطابق ظهور مفيستوفليس السنوات العاصفة للدَنْيَنة التي أخذت تعمل على تصفية إرث المسيحيّة الذي يعود إلى آلاف السنين. ولعلّ طبيعةَ الثورة الثقافيّة للبرجوازيّة في القرن الثامن عشر تتّصف أكثرَ من كلّ شيء، بتجسيدها لدى أعظم

شعراء العصر، لشخصيّة الشيطان الذي يتمتّع من جهة ما هو شيطان، بحرّية قول الأشياء «على نحو ما تكون عليه». ذلك أنّ الشيطان هو أوّل واقعيّ ما بعد مسيحيّ؛ وحرّية القول عنده لا بدّ أن تبدو في نظر المعاصرين الطاعنين في السنّ، على أنّها جهنّميّة. عندما يفتح الشيطان فاه ليقول كيف هو العالَم بالفعل، فإنّ الميتافيزيقا المسيحيّة القديمة واللاهوت والأخلاق الاقطاعيّة تُكنَس وتُمحى. وإذا نزعنا عنه أيضا القرنيْن والرجلين المعوجّتيْن، فإنّه لا يبقى شيءٌ من مفيستفوفليس إلاّ الفيلسوف البرجوازيُّ: الواقعيّ والمضادُّ للميتافيزيقا والامبيريقيّ والوضعانيّ. ثمّ إنّه ليس عرَضا أنّ فاوْست الذي يجسّد الباحث الحديث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد أبرم عقدا مع شيطان من هذا الجنس. إذ أنّه لا نتعلّم «ما هو كائنٌ بالفعل» إلاّ من الشيطان. وهو وحده له مصلحةٌ في أنْ ننزع النظّارات الدينيّةَ لنرى بأمّ أعيننا. وعلى هذا النحو يغدو بيّنا بنفسه أنّه لا طائل من التفكير في «الربّ الأب والابن وشركائهما».

مفيستوفليس هو كائنٌ مستشعٌّ يحيا كليًّا ضمن تحوّلاته. فهو يخرج من صلب كلب. واختار لظهوره أوّل مرّة، رمزَ طائفة فلسفيّة كونيقيّة. وللتذكير، فإنّ فاوست في أشدّ أحوال [٣٣٢] «قنوطه النظريّ» كان قد أقرّ العزم على الانتحار. فأثنتْه جوقات خوْرَسِ عيد الفصْح عن ذلك، حين همّ بشرب السمّ. فعاد إلى الحياة. وفي أثناء جولة عيد الفصح، أخذ يتأمّل طبيعتَه المركّبَة من نفْسيْن؛ ويمكن أن نؤوّل أفكاره في هذا المضمار، على أنّها تفكُّر ذاتيٌّ عميق لرجلِ علم برجوازيّ: في داخله تتصارع الواقعيّة والشراهةُ لا تشبَع، غريزةُ الحياة والرغبة في الموت، «إرادةُ الليل» وإرادة الاقتدار، حسّ الممكن والنزوع إلى (ما لا يزال) محالا. ومع الغسق يرى فاوستْ

«كلبا أسود يحوم في حقل القمح وبقايا جذوره» ويحاصر بحركات لولبيّة كبيرة، المتجوّلين. ويحصل لفاوست انطباعُ أنّه يرى دوّامةَ نار وراء الحيوان، ولكنّ فاغنرْ يبقى أعمى عن هذا الظهور السحريّ. في نهاية المطاف، كلبٌ طويل الوبر متجعّدُهُ يتمدّد على بطنه أمام العالِم، ويحرّك ذيله وديعا، وفي الظاهر مروَّض. وأخيرا، ابتدأ تحوّلُ الشيطان في مكتب الدراسة، حين كان المفكّر يشتغل على ترجمة إنجيل يوحنّا إلى الألمانيّة. وما إنْ وجد فاوست الترجمة الصحيحة للمفهوم اليونانيّ «لوغوسْ» (فعل)، أخذ الكلب يعوي. فتحصل تحوّلات في الشكل غريبةٌ: «كم كبُر حجم كلبي طولا وعرضا». وتنكشف «نواةُ الكلب» في النهاية، في شخص «الطالب الرحّالة الضالّ» الذي يكشف شيئا فشيئا عن مخالب الشيطان. ثمّ تتوالى المشاهد لتقدّم عرْضا سلِسًا لجدليّة الرياسة والخدمة؛ فيعرُض الشيطان في بادئ الأمر، في دور الكلب ومن ثمّ الخادم، لكي يتمكّن كما يظنّ، من الهيمنة في نهاية الأمر، على روح العالِم.

إنّ التحوّل من كلب إلى مسوخ، ومن مسوخ إلى طالب رحّالةٍ لا يكوّن سوى [٣٣٣] بداية سلسلة طويلة من التحوّلات؛ فمفيستوفليسْ ضليعٌ في التنكّر، وشبيهٌ بالنصّابين أو الجواسيس[١]، ذلك أنّ الشرّ في الطور الما بعد مسيحيّ، مشروطٌ بتنكّره وتخفّيه وراء أقنعةِ البراءة التي صارت في لحظة بعينها، دُرْجَةً مقبولةً اجتماعيًّا. والتشخيص القروُسْطيّ للـ«شرّ» في الشيطان بلحمه وشحمه يغدو بكيفيّة مّا، ملغًى في المسرح الهزليّ لغوته. ولا سيّما أنّ مكرَ الشيطان المسرحيّ عند غوته يكمن في تحويله من باب التحديث، إلى سيّد من أعيان

---

(١) انظر في الباب التاريخيّ، الفصل ١٢: «في جمهوريّة النصّابين الألمانيّة»، والموضعَ الذي يتعلّق بـ«المعرفة العسكريّة والتجسّس» في الباب المنطقيّ.

المجتمع، وهذه نزعة ستستمرّ حتّى عند توماس مانْ (**الدكتور فاوست**). فالشيطان يغدو شكلَ محايثةٍ، والشرّ صار يثير حتّى أشكال تعاطف من حيث اتّصافه باللباقة والتحضّر. في دراما غوته، حتّى الساحرات يتعيّن عليهنّ أن يتحوّطْنَ عند محاولة كشف شرّ زير النساء السيّد يونْكرْ. فتارةً يظهر على أنّه جليسٌ لبقٌ في سترة ضيّقة وبريشة على القبّعة، وطورا يرتدي في مشهد الطالب، لباسَ العلاّمة ليحاكي محاكاة ساخرةً مَا حصّل الطالب من علم في سياقِ تهكّم يستلهم المعرفةَ الكونيقيّةَ، وهذا أخبث ارتجال يستبق **المعرفة الجذْلى** لنيتشه؛ ثمّ يظهر يونكرْ أخيرا، في مظهر رجل أنيقٍ وساحرٍ يحذق الكلامَ بفطنةٍ مع الوسيطاتِ، وبصفته العارف بفنّ الأسلحة، يعلّم فاوست الطريقةَ التي يرسل بها إلى السماء أخَ المحبوبة الذي صار يضايقه. ولا ريب أنّ الوقاحة والسخرية الباردة قد صارتا صفتيْن من صفات الشيطان الحديث و«المحايث»، مثلها مثل المواطنة العالَميّة، والفصاحة، والثقافة وفقه القوانين. (فالعقود ينبغي أنْ تُبرَم كتابةً!).

[٣٣٤] وتحديث الشرّ هذا لا يصدر عن نزوة من نزوات الشاعر. إذ حتّى وإن كان يُقدَّم بكيفيّة شعريّة-هزليّة، فإنّه يقوم على قاعدة منطقيّة مكينةٍ. ذلك أنّ الفنّ في بنية أشكال الوعي المحدَثة ليس البتّة «مجرّد» محلٍّ للجميل والتسلية، بل هو أحد أهمّ مسارات النفاذ إلى البحث عمّا يسمّيه التقليد حقيقة، الحقيقة بمعنى النظرة التي تشمل الكلّ، والحقيقة باعتبارها فهما لطبيعة العالَم. لقد كان «الفنّ الكبير» دوما فنّا جهنّميًّا كان يعمل على الْتقاط «مسرح العالَم»[1]. وإنّه على

(١) لنتذكّر هنا الأطروحات حول الفنّ بصفته شكلَ تعبير عن الكونيقيّة البرجوازيّة المحدَثة في التأمّل التمهيديّ الخامس. كانت للفنون قدرةٌ كبيرة على عرْك السلبيّة وتكريرها. ومفهوم «الواقعيّة» إنّما يتعلّق بهذه القوّة البحثيّة التي للفنّ.

هذا تتأسّس المنزلة الفلسفيّة لأمّهات الآثار الفنيّة من مثل **فاوست**.
في المواضع التي يفشل فيها التقليد الميتافيزيقيّ في تأويل الشرّ في العالَم، نظرا لأنّ خلفيتّه المسيحيّة كانت بتفاؤليّتها في الخلاص، قد اضمحلّت، يعمل الفنّ على سدّ الثغرات. ومن منظور تاريخ الفكر، مفيستو الذي أعتبره شكلا مركزيًّا للاستطيقا الحديثة، هو ابنُ التطوّر الفكريّ الذي من خلاله يمكن أن تطرَح الأسئلة التليدةُ حول علم الربوبيّة وكائنِيّةِ الظاهرات، في شكل جديد ويُجاب عنها بواسطة منطق جديد. ولكنّه من الآكد أنّه منذ ذلك العصر، لم يعد من الممكن تأويل الشرّ في العالَم، الموت والدمار وشتّى ضروب السلبيّات، باعتبارها أشكالَ تدخّل إلهيّة في التاريخ البشريّ، للعقاب أو الامتحان، كما كانت تفعل القرون المسيحيّة. ذلك أنّ فهم العالم الذي يقوم على الغرْضَنة والطبيعيّة والموضوعيّة قد قطع في التقدّم أشواطا كبرى على نحو أنّ الإجابات اللاهوتيّة لم تعد ترضينا. وبالنسبة إلى [٣٣٥] عقلٍ أكثر نضجا ليست هذه الإجابات ممّا يعدم المغزى المنطقيَّ وحسب، بل هي وهذا أهمّ، بلا مصداقيّةٍ على الصعيد الوجوديّ. فالإله والشيطان وكاملُ الجهاز الاصطلاحيِّ اللاهوتيّ لا يمكن أن تُفهَم بعدُ في أحسن الأحوال إلاّ رمزيًّا. وهذا هو تحديدا ما تنهض إليه دراما **فاوست** لغوته. فهي تعالج الأشكال اللاهوتيّة بـ«حريّة شعريّة». وسخريتها إنّما تعتنق منظومةَ استلاحةٍ بائدةً لتبعث بواسطة الطبائع القديمة، منطقا جديدا، منظومةَ معنًى جديدةً. وأمّا من حيث الأمر برأسه، فليس هذا المنطق سوى ذلك الذي يحمل أيضا فكرةَ هيغل في العالَم والتاريخ، منطق التطوّر، ومنطق جدليّة إثباتيّة تعِد بالهدْم البنَّاء. أنموذجُ التفكير هذا ضامنٌ لعهدٍ جديد من الفكر الميتافيزيقيّ التأمّلانيّ. وهذه التأمّلانيّة إنّما تحملها [٣٣٦]



غوستاف غروندنْس يؤدّي دورَ مفيستو، في **فاوست** لغوته.

بداهةٌ حديثةٌ قويّة، هي أنّ العالَم يتحرّك، وأن حركتَه تكون إلى الأمام وإلى الأعلى[1]. وطبقا لهذه المنظوريّة، يبدو الشرّ في العالَم، على أنّه الثمن الضروريُّ للتطوّر الذي يؤدّي حتماً من البدايات المظلمة إلى أهداف مضيئة ومشعّة. فالتنوير ليس نظريّة في الضوء وحسب، بل هو بالأحرى حركة نحو الضوء والنور،- بصريّات، ديناميكا، أورغانولوجيا، نظريّة التطوّر. وشيطان غوته يمارسُ بعدُ هذه الطريقةَ

(١) نعلم منذ ماركس، أنّ المحرّك الذي يدفع الأزمنة الحديثةَ إلى تاريخيتّها التي هي في الظاهر، تقدّم، إنّما يتأسّس على التحالف بين رأس المال والعلم. وفي الوقت نفسه، نحن مضطرّون إلى التشديد على التمييز بين التطوّر والتقدّم.

في الرؤية التي تكوّن كما سنبيّن في حينه، أساسَ سائر النظريّات الحديثة الكبرى التي أغوتها الكلبيّةُ. إذ يكمن في النزعة التطوّريّة الجذر المنطقيُّ للكلبيّات المنظِّرة التي تُلقي على الواقع الفعليّ، نظرات الأسياد المهيمِنة. وتستفيد نظريّات التطوّر الإرثَ الميتافيزيقيَّ لصالح العلوم. إذ لها وحدها ما يكفي من القوّة المنطقيّة لتدمج بواسطة نظرة شاملة، الشرّ والتدهور والموتَ والألم وكامل مجموع السلبيّات، التي تُفرض على الكائن الحيّ. ومن يقول «تطوّر» ويسلّم بأهداف التطوّر، إنّما يجد منظوريّةً يمكن أن يبرّر بها ما يخدم التطوّر. ولذلك، «التطوّر» (التقدّم) هو علم الربوبيّة الحديث؛ وهذا العلم يسمح بأقصى مَنطَقَةٍ للسلبيّ. وفي النظرة التطوّريّة إلى ما يجب أن يتألّم ويندثر، تؤدّي الكلبيّةُ الفكريّةُ دورا لا مناص منه؛ إذ الأموات بالنسبة إليها، سماد المستقبل. ويبدو لها موت الآخرين على أنّه المسلَّمة الأنطولوجيّة كما المنطقيّة، لنجاح «قضيّتها». [٣٣٧] لقد وضع غوته بكيفيّة لا نظيرَ لها، على لسان شيطانه، الثقة الميتافيزيقيّة في الحياة التي تغذّيها الجدليّةُ التي تُصُوّرت للتوّ:

فاوست: والآن، قل من أنت إذن؟
مفيستوفليس: جزء من تلك القوّة
التي تريد الشرّ دائما وتخلق الخير.
فاوست: ماذا يعني هذا اللغز؟
مفيستوفليس: أنا الرّوح الذي ينفي دوما،
وإنّي في هذا لعلى حقٍّ، لأنّ كلّ ما يولد،
يستحقّ أنْ يزول ويندثر!
ولذلك سيحسن ألاّ يولد أيّ شيء.
وهكذا عندئذ كلّ ما تسمّونه إثما، ودمارا،

وباختصار، الشرّ،
إنّما هو عنصري[1] الأخصّ.

في خصوص تاريخ الحافز الكونيقيّ الذي نتعقّب ههنا آثاره، يحتلّ مفيستوفليس منه منزلةً ملتبسة: فهو كلبيٌّ من حيث أنّه من الأسياد الأعيان كما من حيث ميلُه إلى النظريّة الكبيرة؛ وهو ذو توجّه كونيقيّ من حيث جانبه العاميُّ والواقعيُّ وحسُّ البهجة. ومن المفارقات أنّ هذا الشيطان التطوّريّ اللبق والعاديّ الذي بوسعه أن يحاكي أيضا إيماءات أويْلنْشبيغل، هو بالنظر إلى الدكتور فاوست، المستنيرُ الحقيقيّ. إذ أنّ للعلاّمة سلسلة من الصفات ستجعلنا حتما نشير إليه اليوم بأنّه مضادٌّ للتنوير: النزوع الباطنيُّ إلى الاتّصال بالأرواح العلويّة، والميول السحريّة والذوق المشكوك فيه الذي يتعلّق بمجاوزة الحدود وإنهاك العقل البشريّ. مَن [٣٣٨] لا تكفيه العقلانيّةُ المتواضعةُ وإمبريقيّةُ المعرفة البشريّة، سيقول بالفعل في النهاية: «ها أنا الأحمق البائس، لم أتقدّم في الحكمة قيد أنملةٍ عمّا كنت عليه سابقا.» مع نهاية الإرادة الكبيرة للمعرفة، لا بدّ أن يحصُل دوما «القنوطُ النظريّ»؛ فيحترق قلب المفكّر حسرةً حين يرى أنّنا لا نستطيع أن نعرف ما نريد أن نعرف «حقًّا». وفاوست هو في الأساس، كنطيٌّ قانطٌ يبحث من خلال الباب الخلفيّ السحريّ، عن التخلّص من محدوديّته الذاتيّة. فالنزوع إلى مجاوزة الحدود يبقى

(١) «... ما تسمّونه الشرّ»: ليس الشيطان تطوّريًّا وحسب، بل هو أيضا إسميٌّ. فـ«الشرّ» نفسُه يُفهم بكيفيّة مغايرة، أعني بصفته «قوّةً»، ظاهرةَ طاقةٍ، وضعيّةً ضمن قطبيّة الطبيعة. ومثاله أنّ كونراد لورنس الذي ما ينفكّ يستدلّ في إطار الخطاطة التطوّريّة، يعالج اليومَ، ظاهرة العدوان من هذا المنظور بكيفيّة متّسقة: «ما يسمّى الشرَّ».

أقوى من إدراك محدوديّة معرفتنا. ومع فاوست يظهرُ حقًّا ما سيشدّد عليه نيتشه ثمّ من بعده البراغماتيّةُ: أنّ إرادة المعرفة تتغذّى من إرادة القوّة. ولذلك لا يمكن لإرادة المعرفة أن تجد السكينة في المعرفة، بما أنّ غريزتها هي جذريًّا، ممّا لا ينْقاسُ، ولأنّه وراء كلّ معرفة تتراكم الألغاز: المعرفة تريد أن تعرف أكثر فأكثرَ قبْليًّا. «ما لا نعرفه هو تحديدا ما نحتاج إليه/ وما نعرفه لا نستطيع أن نستخدمه». فإرادة المعرفة تتفرّع عن الرغبة في القوّة، وعن النزوع إلى التطوّر والوجود والجنسانيّة واللّذة والاستمتاع بالذات وإخفات ضرورة الموت. وما يجري مجرى التنوير والبحث النظريّيْن لا يمكن من حيث الأمر برأسه، أن يدرك البتّة أهدافَه المفترَضة، لأنّ هذه الأهداف لا تنتمي إلى الدائرة النظريّة.

بالنسبة إلى مَن يتفهّم هذا، ينقلب الحافز العلميّ إلى حافز استطيقيّ. فالفنّ هو بالفعل المعرفة الجذلى: إذ يتنزّل من حيث هو الضامن الأخير لوعي واقعيّ ذي سيادة، بين الدين والعلْم؛ ولكن لا ينبغي له على العكس من الدين، أنْ يستدعي الايمان، لأنّ له لذاته التجرُبةَ وحيويّةَ الحواسّ؛ ولا ينبغي له من جانب آخر، [٣٣٩] أن يحيط بالخُبريِّ على نحو الاختصار الصارم كما يفعل العلم. إنّ الشيطان الذي يضمن عند غوته، مبدأ تجرُبة غير محدودة أخلاقيًا، يغري فاوست المستنيرَ القانط، ويستدرجه إلى الحياة الواسعة: «وبذلك حين تتحرّر من الشواغل والقيود/ تَخبرُ ما هي الحياة.» وما سُمّي لاأخلاقيّةَ الفنّ ليس هو في الحقيقة، سوى قفا هذه الإمبيريقيّة الشاملة والجديدة. ذلك أنّ الّذي يتعنّى القنوط من إرادة المعرفة الممتنعة، يمكن أن يصير حرّا لخوض مغامرة الحياة الواعية. فالتجربة لن تقتصر أبدا على النظريّة،- كما يفترض ذلك العقلانيّون المتّسقون.

أن **نجرّب ونَخبر** ما هي الحياة! في نهاية المطاف، مبدأ التجرُبة يفجّر كلّ أخلاقيّة، حتّى أخلاقيّة المنهاج العلميّ. وأمّا ما هي الحياة، فهذا ما لا يفهمه الباحث من خلال الموقف النظريّ، بل لا يُفهم إلاّ وثبةً في غمرة الحياة[1] ذاتها. ومفيستوفليس إنّما يخدم الذي يريد أنْ يتعدّى النظريّةَ، مثل ماغستير لودي: إذ يُدخله في سيرورةِ إمبيريقيّة كونيقيّة وكلبيّة منها وحدها تنشأ تجرُبة الحياة. وليحدث ما يحدث، خيرا أو شرّا أخلاقيّا؛ فلم يعُدْ هذا مكمن السؤال. أمّا رجل العلم الذي يخفي عن نفسه إرادة القوّة التي تحرّكه ولا يفهم التجربة إلاّ باعتبارها معرفة عن «الموضوعات»، فلا يستطيع أن يدرك المعرفةَ التي يحصّلها ذاك الّذي يراكم التجربة في شكل رحلة إلى الأشياء: بالنسبة إلى الأخلاقيّ الإمبيريقيِّ، ليست الحياة موضوعا، بل وسَطا، سفرة، حِوالاً عمليًّا، مشروعا للوجود المتيقّظ[2].

[٣٤٠] ولا بدّ للإمبيريقيّ الكونيقيّ حالما يجرّب عن وعيٍ تشابك مصيره مع الآخرين، أن يلقى ما درجت العادة على تسميته بالشرّ. ولكنّه يتعنّى في ما يسّمى «شرّا» جانباً محتوما؛ وهذا ما ينزّله في الوقت نفسه، في الداخل وفي الأعلى. فالشرّ يبدو له على أنّه شيء مّا لا يمكن من حيث الأمر برأسه، أن يكون غيرَ ذلك. ونماذج هذا «الشرّ» الذي هو أقوى من الأخلاق التي لا تطالب إلاّ بأنّ الشرّ ينبغي ألاّ يكون، هي الجنسانيّة الحرّة، والعدوان، وانعدام الوعي (من حيث أنّه العلّة في تبعات مصيريّة متشابكة: أنظر التراجيديا النموذجيّة للفعل اللاواعي، **الملك أوديب**).

---

(١) لا فعلا لأجل الفعل، بل «ممارسة تأمّليّة»، الفعل ليصير المرء واعيا.

(٢) نيتشه الذي هو أوّل من وصف نفسه من جديد وعن وعي، بـ«الكونيقيّ» الفيلسوف-الاستطيقيّ، يُخرج أيضا صياغة «الحياة بكيفيّة خطرة». إنّها شعار الامبيريقيّة الكونيقيّة الذي يتّخذه فاوست بوصلةً يهتدي بها.

أمّا أكبر الوقاحات الأخلاقيّة والتي لا يمكن اجتنابها من بينها جميعا، فهي البقاء على قيد الحياة. إذ كلّ حيّ هو من خلال سلسلة سببيّة تطول أو تقصر، باقٍ على قيد الحياة ترتبط حركاته وسكناته بزوال الآخرين. حين تبقى سلسلة الأسباب قصيرة ومباشرة، نتكلّم عن الذنب؛ وحين تكون موسوطةً أكثرَ، نتكلّم عن الذنب غير المذنب أو التراجيديا؛ وحين تكون موسوطةً بقوّةٍ وغيرَ مباشرة وعامّةً، نتكلّم عن سوء الطويّة، والضيْق، والشعور التراجيديّ بالحياة[1].

فاوست لا يفلتُ هو أيضا من هذه التجرُبة. ذلك أنّه لم يصبح غاوي غريتشنْ وعشيقها وحسب، بل سيبقى أيضا على قيد الحياة بعد وفاتها. ولمّا حملت منه، قتلت طفل هذا الحبّ من شدّة اليأس. إذ أنّ الشرّ بالنسبة إليها، يولد من الخير، والعار الاجتماعيّ من الانسياق إلى الجنس. لقد حكمت عليها سببيّة القدَر التي تنشأ عن الإواليّة الأخلاقيّة، [٣٤١] بمنطقِ تبعاتٍ لا يرحم: اليأس، الخلط، القتل، والتنفيذ. وبإمكان المرء أن يقرأ التراجيديا على أنّها مرافعة شعريّة انفعاليّة لأجل توسيع الوعي الأخلاقيّ: فالفنّ هو نقد للوعي الساذج والآليّ والارتكاسيّ. ذلك أنّه في سياق أحوال السذاجة، تكون لمشاعر البشر وأخلاقهم وهويّاتهم وأهوائهم نتائج كارثية دوما؛ ولا يمكن للسببيّات الأخلاقيّة أن تتلاعب بالأفراد إلاّ في حال

---

(١) في **الأدب الصغير**، الأثر الرئيس في نقد الأخلاق في الفلسفة الألمانيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، يتحدّث أدرنو بلا تحفّظ وفي صياغاته القويّة الثاقبة، عن شناعة وعارِ البقاء على قيد الحياة؛ وسيكون علامةً على قصر النظر لو فهمنا هذا فقط على أنّه انعكاسٌ للتجارب اليهوديّة في تلك السنوات (١٩٤٣ وما بعدها). أنظر أيضا، في أخلاق البقاء على قيد الحياة، إلياس كانيتّي، *Masse und Macht*، مونيخ، ١٩٧٦.

السذاجة وانعدام الوعي. ولكن على خلاف غريتشنْ التي تهلك من جرّاء الإواليّات «التراجيديّة»، كان إلى جانب فاوست معلّمٌ يحميه من السببيّات الممكنة ومن اليأس الساذج:

«لقد أصابك كالعادة، مسّ من الشيطان
ولا أجد شيئا في العالَم أتفهَ
من شيطان يائس.»

عبثا يلعن فاوست معلّمَه الذي يفرض عليه عذاب تجرُبةِ مصاحبة الشيطان؛ وسيسرّه كثيرا أن يمسخه إلى كلب كونيقيّ، أو حتّى في شكل ثعبان. لكنّ جميع سُبُل الرجوع إلى السذاجة سُدّت في وجهه؛ إذ أنّه قد اكتسب من جانبه، وعي مفيستوفليس الذي من مقتضياته أنّ ما يستطيع الانسان أن يعرف عن نفسه، يجب أن يعرفه أيضا؛ ومن ثمّ يكسر طوقَ انعدام الوعي. إنّ اللاأخلاقيّة الاستطيقيّةَ للفنّ الكبير مدرسةٌ للاستيعاء: إذ أنّ الأخلاق تؤثّر على الوعي الساذج كأنّه جزء من اللاوعي؛ والشرّ الفعليّ إنّما هو انعدام الوعي والآليُّ وانعدام الحرّية في سلوكنا.

لمفيستو كما كنّا قد قلنا، سماتُ مستنير كونيقيّ، وبالتالي يكشف عن معرفة لا يحصّلها إلاّ الّذي [٣٤٢] غامر بإلقاء نظرة متحرّرة من الأخلاق على الأشياء(١). وهذا لا يظهر بالكيفيّة الأفضل في أيّ موضع آخرَ غير الجنسانيّة حيث يتعيّن بالفعل على المرء أن يُسقطَ رأسًا، الكبت الأخلاقيَّ، ليجرّب ما هي الحياة مثل فاوستْ وقد تحرّر «من القيود والشواغل». بهذا المعنى، مفيستو هو أوّل

(١) في الباب المنطقيّ، سنعالج المنظور الذي يفضي إلى «الامبريّا السوداء» في العلم التنويريّ.

وضعانيّ جنسانيّ في أدبنا؛ ورؤيته هي حقًّا رؤية الكونيقيّة الجنسانيّة. «لا ريب أنّ الفتاة هي الفتاة، واللعب هو اللعب». وبالنسبة إليه لم يبق سرٌّ لمعرفة كيفيّة العودة إلى الوراء للتعرّف على الرجل المسمّى فاوست: فلا يتعلّق الأمر «إلاّ» بأن تُستَثار فيه صورةُ المرأة العارية، ولكي نستعمل عبارات أكثر حداثة نقول: الوهم الإيروسيّ، المتصوَّر الذهنيّ، الولَع بالمثال، الخطاطة الجنسيّة. وإكسير الشباب يثير الغريزة التي تجعل كلّ امرأة مرغوبا فيها مثل هيلين. ومَن يحبّ إنّما هو في الأساس، وهذا ما تفهمنا إيّاه سخريةُ غوته، ضحيّة لردّ فعل كيميائيّ؛ أمّا الكلبيّون المحدثون أو المازحون فيؤكّدون أنّ الحبّ لا يعدو كونَه اضطرابا هرمونيّا[1]. وتكمن العضّة الكلبيّةُ في «لا يعدو كونَه» التي تنتمي أدبيّا إلى سجلّ الهجاء، ووجوديّا إلى العدميّة، وابستيمولوجيّاً إلى النزعة الاختزاليّة، وميتافيزيقيًّا إلى الماديّة (المبتذَلة). إذ أنّ مفيستوفليس يعلّم بصفته ماديّا جذِلا، الضرورةَ الحيوانيّة للحبّ. «سواء أكان ذلك من زمامِ الاستعمال أم لا، فإنّه موجود». وإذّاك كلّ الهلوسات الرفيعة التي تخطر ببال المحبّ الأحمق في هذا المضمار، لا تؤخذ في الحسبان، إذا كنّا لا نفكّر مثل شيطان حقيقيّ، إلاّ في ذلك الشيء الوحيد، «في ما لا يمكن للقلوب العفيفة أن تستغني عنه».

وليس موقف الشيطان النقديّ البتّةَ أقلّ ازدراءً واستخفافا بالنظر إلى العلوم. فسقْط المتاع هذا الذي للعلماء لا يناسبه من حيث أنّه عديم الحياة كليًّا ومتحنّط منطقيّا ويقوم مفهوميًّا، على المماحكة والتشنيع. [٣٤٣] وإذا كانت الامبيريقيّةُ برنامجَه، ففي شكلٍ كونيقيّ

---

(١) «بوغي-ووغي الهرمونات» (أرتور ميلّرْ).

وحيويّ: الارتماء في الحياة التامّة والعودة في ذلك إلى التجرُبة الخاصّة. وتعاليمه تحثّ على المغامرة في التجرُبة، وبما أنّه يميّز بقوّة بين رماديّ النظريّة وخضرة الحياة، فإنّه لا يستطيع أن يستسيغ أيّ شكل من أشكال التعليم الأكاديميّ. فالأساتذة هم مهووسون بصُروح مذاهبهم، وبعبارات أكثر حداثة، هم مولعون بضمائم «خطاباتهم» وملاحقها. في كلّ الجامعات يتسكّع الثرثارون النفّاجون الذين يعقّدون أبسط الأشياء إلى أن يجعلوها لا تُعرف، فترى ذلك دارجا عند فقهاء القانون كما الفلاسفة، وعند اللاهوتيّين على وجه الخصوص، وعند الأطبّاء في المقام الأوّل.مكتبة سُر مَن قرأ

يروي مفيستوفليس بصفته طبيب نساء كلبيًّا، الحكمةَ القديمةَ الفاسدة التي تقول إنّه تجب «معالجة آلام النساء كلّها انطلاقا من نقطة واحدة». وبالطبع، يمكن أن يعتمد شيطاننا في النظريّة على مزيد من التصفيق إذا قابل كلبيّته السمانطيقيّة (وتسمّى اليوم النقد الألسنيّ) بالنظريّات الزائفة والاصطلاحات الدعيّةِ للجامعات؛ فهو يرى أن عدم الفهم يميل إلى التحصّن بالكلمات وأنّ الجهل يمكن أن يظلّ متماسكا لأطول وقت ممكنٍ على سطح الماء، باعتباره تمكّنا من لغة مختصّة. والشيطان يفصح عمّا يشعر به الطلاّب: أعني أنّ الجامعة تنتمي إلى «الحماقة الدكتروائيّة» (فلوبير) التي من حيث تتأكّد من التستّر والتخفّي، ما تنفكّ تستمتع بإعادة إنتاج نفسها. وما يقوله هذا الشيطان في المجمع العلميّ (مسرح الطلاّب) عن لغة الفلاسفة واللاهوتيّين، إنّما يوطّئ لإسميّةٍ شعريّةٍ تقاوم كلّ بناء منطقيٍّ أيّا كانت صرامته.

وإذا قمنا بجرْدٍ لما سبق، نتعرّف إلى أنّ مفيستوفليس غوته لم يعد في الأساس وعلى الرغم من كلّ التنازلات في خصوص الرموز،

شيطانا مسيحيًّا، بل [٣٤٤] هو شكلٌ ما بعد مسيحيّ بسماتٍ قبْمسيحيّة. إذ أنّ الجانب الحديث فيه يلامس القدامةَ وقد أعيد تحيينُها: التطوّريّةُ الجدليّةُ (الهدم الموجب، الشرّ الحسَن) التي هي رؤيةٌ فلسفيّةٌ للطبيعة وأقرب إلى طاليس أصيلِ ميليه أو هيراقليطس، أكثر من قربها إلى كنط ونيوتن.

٤. المفتّش الأعظم أو: رجل الدولة المسيحيّة بصفته صيّادا للمسيح، ونشأة مذهب المؤسّسات عن روح الكلبيّة

صاح إيفان: نعم هي الـ«لكنْ»... ولتعلم إذن أيّها الحديث العهْد أنّ أشكال الخُلْف والباطل هي أكثر من ضرورة على الأرض. إذ عليها يقوم العالَم، ومن دونها ما كان ليحدث أيّ شيء. وإنّي أعرف ما أعرف!
...لا أعرف بواسطة ذهني البائس الأرضيّ الإقليديّ، إلاّ أنّ الألم موجود، بيد أنّه لا يوجد مذنبون، وأنّ الأشياء متتابعة مباشرةً وببساطة، وأنّ كلّ شيء في سيلان وتوازن. ولكنّ هذا لا يعدو كونه خُلفا إقليديًّا... سيّان عندي ألاّ يوجد مذنبون، وأنّ الأشياء تتسلسل وتتتالى مباشرة وببساطة وأنّي أعرف ذلك،- فأنا أحتاج إلى القصاص وإلاّ أُعدم نفسي... ولْتصغ إليّ، إنّه إذا تحتّم علينا أن نتألّم ونشتري بألمنا الانسجام الأزليَّ، فما دخل الأبناء في هذا؟- لماذا صاروا هم أيضا موادّ ولماذا يتعيّن أن يُستخدموا سمادا لذلك الانسجام المستقبليّ؟...

دويستويفسكي، **الإخوة كارامازوف**

حتّى المفتّش الأعظم المتجهّم لدويستويفسكي ليس إلاّ في الظاهر شخصيّةً من العصر المسيحيّ الوسيط، كما أنّ [٣٤٥] مفيستوفليس غوته لا يزال إلاّ في الظاهر، شيطانا مسيحيًّا. والحقّ أنّهما ينتميان كلاهما إلى حداثة القرن التاسع عشر، أحدهما بصفته استطيقيًّا وتطوّريًّا، والآخر ممثّلا لنزعة محافظة سياسيّة كلبيّة جديدة. والمفتّش الأعظم هو مثله مثل فاوست، إسقاطٌ استرداديّ في القرن السادس عشر للتوتّرات الايديولوجيّة المتقدّمة للقرن التاسع عشر؛ وهو روحيّا كما زمنيًّا، أقرب إلى شخصيّات هتلر وغوبّلس، ستالين وبريّا، أكثر من قربه إلى محاكم التفتيش الاسبانيّة. أليس من الطيش أن ننزّل كاردينالا مسيحيّا مجيدا ضمن هذه القرابة؟ فللافتراء وزن ثقيلٌ ولا بدّ من التبرير بحجج دامغة. وهذه الحجج تنتج عن تاريخ المفتّش الأعظم كما يرويه إيفان كارامازوف[١].

الكاردينال المفتشّ الأعظم أصيل إشبيلية، شيخ متزهّد بلغ التسعين سنة، وتبدو كلّ حياة فيه قد انطفأت، ماعدا تلك الحرارة المظلمة التي ما تزال تشعّ من عينيه، كان في يوم مّا كما يقول إيفان في «قصيدته الخياليّة»، شاهدا على بعث المسيح. أمام الكاتدرائيّة يعيد المسيح معجزته القديمةَ بأنْ بعث إلى الحياة من جديد طفلا ميتا بكلمة ملأى بالعطْف. ويبدو الأمر في الظاهر كما لو أنّ الشيخ قد فهم على الفور، معنى الحادثة، ولكنّ ردّ فعله يشي بمفارقة. إذ بدلا من تمجيد السيّد المبعوث من جديد، يرفع إصبعه المتعظّم ويأمر حرّاسه بأن يقبضوا عليه ويحبسوه في زنزانة من زنزانات المحكمة المقدّسة. وفي الليل نزل الشيخ إلى الزنزانة ليقول للمسيح في سجنه:

---

(١) ونحن نقرؤه ههنا من دون أن نأخذ في الحسبان سياق الرواية.

«هل أنت هو؟ أنت؟ ولكن من قبْل أن يتلقّى إجابة يسرع بأن يضيف قائلا: لا تجب، واسكت. وما عسى أن تقول؟ [٣٤٦] أعلم جيّدا ما ستقول. وفضلا عن ذلك، ليس لك الحقّ في أن تضيف شيئا إلى ما كنت قد قلتَ سابقا. فلماذا أتيت لتزعجنا؟ ذلك أنّك إنّما أتيتَ لتزعجنا، وأنت تعلم ذلك. لكن هل تعلم ما سيحدث غدا؟ لا أعلم مَن أنت، ولست أريد البتّة أيضا أن أعلم هل أنت هو بالفعل أو مجرّد شبيه له، ولكن غدا سأدينُك وأجعلك تصعد على المحرقة مثل أسوإ المارقين، وهذا الشعب الذي كان يقبّل قدميْك اليوم، سيهرع غدا بإشارة من يديّ، ليدفعَ بالفحم تحت محرقتك. هل تعلم هذا؟ نعم، لعلّك تعلم هذا. . .»

مَن يتعجّب لسلوك المفتّش الأعظم سيتساءل أوّلا وهو على حقّ، عن معنى الحدث حين سيكون قد تبيّن العنصر الحاسمَ في كلّ حدّته الممكنة: لا أثر في فكر الشيخ وفعله لأيّ اضطراب أو عمهٍ، لأيّ زلل ولا لأيّ سوء فهم. فالعلّة التي كان يحتجّ بها المسيح ليغفر لجلاّديه، -«لأنّهم لا يعرفون ما يفعلون»، لا تؤخذ بعين الاعتبار في نظر رجل الكنيسة. ذلك أنّه يعرف ما يفعل، ويعرفه بوضوحٍ هو حقّا، صادمٌ، ولكنّه ما زال غيرَ مؤكَّد هل ينبغي وصفه بالتراجيديّ أو بالكلبيّ. وعليه، إذا كان المفتّش الأعظم يعرف ما يفعل، فإنّه يفعل بالضرورة تبعا لأسباب قاهرة، أسبابًا قويّة بالقدر الكافي ليزعزعَ الإيمان الدينيّ الذي يمثّله في أعين الناس. وبالفعل، يعدّد الشيخ أسبابه للمسيح المسجون؛ وباختصار شديد، يتعلّق الأمر في خطابه بردّ رجل السياسة على مؤسّس الدين؛ ومن منظور أعمق، الأنثروبولوجيا هي التي تصفّي حسابها مع اللاهوت، التسيير مع التحرّر، والمؤسّسة مع الفرد.

لقد استمعنا إلى الطعن الرئيسيّ على الذي يعود من جديد:

[٣٤٧] لقد جاء «ليزعج». ولكن فيم الازعاج؟ يلوم المفتّش الأعظم منقذَه على أنّه عاد تحديدا لحظةَ كانت الكنيسة الكاثوليكيّة بواسطة الرعب الذي يمثّله المفتّش، قد أخمدت الشرارات الأخيرة للحريّة المسيحيّة، وكاد يكون بمقدورها أن تطمئنّ إلى الاعتقاد بأنّها فرغت من عملها، أي إرساء الهيمنة من خلال «الدين الحقّ». لكنّ الناس في ذلك العصر مقتنعون أكثر من ذي قبل بعد أن صاروا غيرَ أحرار (بالمعنى الدينيّ السياسيّ)، بأنّهم أحرار. ألمْ يدركوا الحقيقة؟ أوَ لم يعِد المسيحُ بأنّ الحقيقة تجعلنا أحرارا؟ بيد أنّ المفتّش الأعظم يعرف كيف يكشف هذه الخدعة. وهو يفتخر بواقعيّته؛ إذ أنّه بصفته ممثّلا للكنيسة المنتصرة، ينسب إلى نفسه دعوى أنّه لم يستكمل عملَ المسيح وحسب، بل **هذّبه** وحسّنه أيضا! لأنّ المسيح كما يعتقد، لم يكن يفقه التفكير سياسيًّا، ولم يكن يفهم طبيعة الانسان من منظور سياسيّ: **ولا سيّما حاجته إلى الهيمنة**. ونكتشف في خطاب كاردينال دويستويفسكي الذي يخاطب به سجينه، أحد أصول النزعة المؤسّساتيّة الحديثة التي تقرّ بصراحة فريدة في هذا الموضع وربّما في هذا الموضع فحسب، ببنيتها الكلبيّة الأساسيّة التي تتضمّن مخادعةً واعيةً باسْم الضرورة. وطبقا للفكرة العميقة والمذهلة لدويستويفسكي، يتوخّى الأسياد ذوو السلطان الحسابَ التالي:

قلّة من الناس يمتلكون الشجاعة ليكونوا أحرارا، شجاعةً أظهرها المسيحُ حين أجاب عن سؤال الغاوي في الصحراء (لمَ لا تأمر مع أنّك جائع، هذا الحجر بأن يتحوّل إلى خبز؟)، قائلا: «لا يحيا الانسان [٣٤٨] بالخبز وحسب.» ومن ثمّ، قلّةٌ هم الّذين لهم قوّة التغلّب على الجوع. وأمّا السواد الأعظم من الناس فسيرفض دوما باسم الخبز، الحرّيةَ التي تعطى لهم: فالبشر بعامّة إنّما ينشُدون

الراحة والطمأنينة والرفاه والروتينَ والأمان. وبإمكان ذوي السلطان في كلّ عصر، أن ينطلقوا بلا تحيُّر من مبدإ أنّ معظم الناس يخشون الحريّة ولا يعرفون نزوعا أعمق من النزوع إلى التخلّي عن حريّتهم، وإلى أن يرفعوا سجونا حولها، وإلى الركوع أمام المعابيد القديمة والجديدة. في مثل هذه الوضعيّة، ماذا نصنع بالمسيحيّين الأسياد، ممثّلي ديانة الحرّية؟ المفتّش الأعظم يفهم استيلاءه على السلطة باعتباره ضربا من التضحية بالذات:

«ولكنّا سنقول إنّنا نطيعك أنتَ، وباسْمك نهيمن. وسنخدعهم من جديد، لأنّنا لن نتركك تقترب منّا من جديد. وهذه الخدعة ستكون مصدر ألمنا، لأنّه سيتحتّم علينا أن نكذب.»

على هذا النحو نصير شاهدين على تجربة فكريّة فريدة ومركَّبة بشكل غريب، تُحاكُ فيها مفارقات النزعة المحافظة الحديثة. إذ أنّ رجل الكنيسة يرفع اعتراضا أنثروبولوجيًّا ضدّ المطالبة بالحرّية التي ستكوّن إرثا تركه مؤسّس الدين. لأنّ الحياة البشريّة ستكون من حيث هي واهية عابرة، في حاجة إلى إطار منظَّم بالعادات وأشكال اليقين والقوانين والتقاليد، وبعبارة واحدة، المؤسّسات الاجتماعيّة. ما يعيبه المفتّش الأعظم بكلبيّة مذهلة، على المسيح هو أنّه لم يبدّد مشقّةَ الحرّية، بل قوّاها وعزّزها. فلم يقبل بالإنسان كما هو، بل غالى في ما طلب منه باسم محبّته له. وبهذه الكيفيّة [٣٤٩] ذهب أسياد الكنيسة اللّاحقون في جنسِ محبّتهم للإنسان الذي هو مطبوع إلى حدّ كبير بالاحتقار والواقعيّة، إلى ما أبعد ممّا ذهب فيه المسيح؛ لأنّهم أخذوا الانسان على علاّته: أعني أنّه طفوليٌّ وساذج، كسول وضعيف. لكنّ منظومة الكنيسة المهيمِنة لا تؤسَّس إلاّ على أكتاف

أناس يتحمّلون العبء الأخلاقيَّ للخداع الواعي: وبالتالي، رهبان يعظون عن وعيٍ، بضدّ مذهب المسيح الذي استوعبوا دقائقه وفهموها. ولا ريب أنّهم يتكلّمون لغةَ الحريّة المسيحيّة، ولكنّهم يخدمون منظومة الحاجات،- خبز، نظام، سلطة، قانون، التي تجعل الناس طيّعين. فمفهوم الحريّة يكوّن كما يعلم المفتّش الأعظم ذلك، قطبَ الرحى في منظومة القمع: كلّما كانت قمعيّة (تفتيش، إلخ)، تعيّن ترسيخُ بلاغة الحريّة بعنف في رؤوس البشر. وهذا هو تحديدا، التوقيع الايديولوجيُّ لجميع النزعات المحافظة الحديثة شرقا وغربا؛ إذ كلّها ترتكز على أنثروبولوجيّات تشاؤميّة لن يعدو النزوع إلى الحريّة طبقا لها، كونَه وهما خطيرا، مجرّدَ دافع يعدم في حدّ ذاته الجوهريّةَ ويكون بمثابة الطلاء والزخرف للطابع المؤسّساتيّ («القاهر») والمحتوم للحياة البشريّة. واليومَ حيثما نرى في كلّ مكان من العالَم، صوتَ نظريّات الحريّة والتحرّر يعلو، يظهر أيضا الطرح المضادّ لها الذي نجد له عبارته في الكلمات التالية للمفتّش الأعظم:

«. . . في هذا المضمار كان لك رأي بالغ في تقدير الناس، لأنّه من البيّن بنفسه أنّهم عبيد حتّى وإن كانوا بالطبع متمرّدين. فانظر من حولك واحكُم؛ لقد انقضى خمسة عشر قرنا، فاذهب وانظر إلى البشر: مَن أردت أن ترفع إلى مصافّك؟ أقسم لك بأنّ الانسان أضعف وأوضع ممّا [٣٥٠] كنتَ تظنّ. . . وبفكرتك الرفيعة عنه، تصرّفتَ كما لو كنت لا ترأف به. . .»

هو ذا مخفيًّا في شفرةٍ أخلاقيّة، العهد الأكبرُ للنزعة المحافظة النظريّة التي ترتكز على قاعدة «أنثروبولوجيّة»؛ وسيكون أرنولد غيلين قد وقّعه بلا أدنى تردّد. وحتّى عنصر التمرّد في الانسان تأخذه هذه التشاؤميّةُ المتعقّلةُ في الحُسبان باعتباره ثابتةً من ثوابت الطبيعة. ومن

ثمّ يتكلّم مفتّش دويستويفسكي الأعظمُ مثل سياسيّ وإيديولوجيٍّ محافظٍ في القرن التاسع عشر إذ يلقي نظرة إلى الوراء على زوابع التاريخ الأوروبيّ منذ ١٧٨٩ :

«. . . سيدكّون الكنائسَ دكّا ويريقون الدماء على الأرض. ولكنّهم مع كلّ غباوتهم، سيدركون في نهاية المطاف، أنّهم ولا ريب متمرّدون، إلاّ أنّهم متمرّدون ضعفاء وحسب لا يقدرون على تحمّل عبء تمرّدهم. . . تحيّر واضطراب وشقاء، ذلك هو مصير البشر الراهن. . .»[١]

وليس هذا بكافٍ. فالصعود الأخير إلى «هاوية الأعالي» (سينوفيفْ) لسياسة محافِظة تقوم على تصوّر كلبيّ، ما يزال ينتظرنا : حين يبلغ المفتّش الأعظم قصارى الاعتراف، وحين تفشي السلطة سرّها بالكيفيّة الأكثر وقاحةً وجرأةً. إنّها لحظة تلك الوقاحة العليا التي يعود فيها الكذب العاري إلى الحقيقة. إذ على لسان المفتّش الأعظم، يتجاوز التفكّر عند دويستويفسكي، العتبةَ الكلبيّةَ التي لم يعدْ يوجد بعدها إمكان الرجوع القهْقرى للوعي الذي لم يعدْ ساذجا. وهو يقرّ بأنّ [٣٥١] الكنيسة قد أبرمت عن وعي ومنذ وقت طويل، معاهدة مع الشيطان،- مع غاوي الصحراء ذاك الذي كان المسيح نفسُه قد رفض عرْضه أن يكون ملِك الدنيا. ولقد انتقلت الكنيسة طبقا لاعتراف الكاردينال، إلى معسكر الشيطان وهي على بيّنةٍ من ذلك،

(١) ويبدو أنّ هذه الفكرةَ تكشف عن كامل مداها بعد قرنٍ مّما كتبه دويستويفسكي: منذ أن تخلّينا في التقاليد الغربيّة لليسار وبدرجة لم يسبق لها مثيل قطّ، عن «روح اليوطوبيا (المسيحيّة)»، ومنذ شعر المثقّفون في أجسادهم وعلى صعيد مسؤوليتهم، بحتميّة مبدإ السلطة و«شَوْكة الدولة». اليسار على سدّة الحكم: كذلكَ تبدأ تعقيداتٌ أخلاقيّة-سياسيةٌ وسيكولوجيّةٌ لدرَجة جديدة من التركيب والتعقيد.

حين قرّرت أن تأخذ بيدها صولجان السلطة الدنيويّة (في عهد شارلمان). وقد دفعت ثمن ذلك وعيًا شقيًّا ووعيا أخلاقيّا منفصما بشكل مزمِن. ولكنْ أنّه كان تعيّن عليها أن تفعل ذلك، فهذا ما لا يطاله شكٌّ في نظر سياسيّي الكنيسة على الرغم من كلّ شيء. فالمفتّش الأعظم يتكلّم كلام الذي يعرف بأنّه قدّم تضحية مرعبة، وأنّ هذا ما كان ليكون على غير ذلك، تضحيةً قدّمها قُدّاسا على هيكل المستقبل وقد غذّاها «روح اليوطوبيا». وهذه علامةٌ تسمح لنا بالتأريخ على وجه القين، لهذه الأفكار في القرن التاسع عشر الذي صار معه من الممكن تصوّر كلّ شكل للشرّ حين يكون في خدمة «الهدف الحسن». وينتشي المفتّش الأعظم برؤية بشريّة موحَّدة بالمسيحيّة وملتحمةٍ بواسطة السلطة والتفتيش: وحدها هذه الرؤية تقدّم له الدعمَ وتُخفي عنه كلبيّتَه، أو بعبارة أفضل، تكرّم تضحيتَه. سيستمتع الملايين وعشرات الملايين من الناس، بسعادة وجودهم، أحرارا من كلّ ذنبٍ، ووحدهم ذوو السلطان الّذين يقدّمون التضحيةَ لممارسة هيمنة كلبيّةٍ، سيكونون آخر الأشقياء:

«نحن وحدنا الّذين نصون السرّ، سنكون أشقياء. سيوجد مئات الملايين من الأطفال السعداء، ومئة ألف شهيد يتحمّلون على عاتقهم لعنةَ معرفة الخير والشرّ.»

الآن تتراءى لنا أوجه تشابه مدهشة بين غوته ودويستويفسكي: كلاهما يتكلّمان عن [٣٥٢] بُعدٍ شيطانيّ؛ وكلاهما يتفكّران الشرّ بصفته محايَثة؛ وكلاهما يردّان الاعتبار للشيطان فيتعرّفان إلى ضرورته. وشيطان ديوستويفسكي، أي باختصار شديد، مبدأ السلطة، الهيمنة الدنيويّة، يُتصوَّر هو أيضا باعتباره جزءا من سلطة تريد «الشرّ، ولكنّها تُنتج »الخير«؛ ذلك أنّ الخير يُفترَض أيضا أن



فرقة مسرح هامبورغ تؤدّي **فاوست** أثناء جولة في موسكو.
مفيستو غوستاف غروندنس يلتقي بوريس باسترناك.

ينشأ في نهاية المطاف، عن العمل المظلم للمفتّش الأعظم، كما تُظهر ذلك يوطوبياه النهائيّة. وفي الحالتيّن، لا يعني إبرام العقد مع الشيطان شيئا آخر سوى أن يصير المرء واقعيًّا، أي أن يأخذ البشر والعالَم كما يكونون. وفي الحالتيْن يتعلّق الأمر **بالسلطة** التي سرعان ما يصطدم بها مَن يتعامل مع هذا الضرب من الواقعيّة: عند فاوست، معرفة السلطة، وعند المفتّش الأعظم، سلطة المعرفة.

فالمعرفة والسلطة هما ضربا [٣٥٣] النفاذ إلى ما يتعدّى حديثا، الخير والشرّ،- ولحظةَ يخطو وعينا إن جازت العبارة، الخطوة الأولى في هذا الما أبعدَ من الخير والشرّ، تهلُّ الكلبيّةُ لا محالةَ، لدى غوته استطيقيًّا، ولدى دويستويفسكي، سياسيًّا وأخلاقيًّا، ولدى

ماركس من خلال فلسفة التاريخ، ولدى نيتشه، من خلال السيكولوجيا والنزعة الحيويّة، ولدى فرويد، من خلال السيكولوجيا والجنسانيّة. ههنا نحيط بالنقطة التي تلتقي عندها الكلبيّة والتنوير. ذلك أنّ التنوير يشجّع على الرّوح الخبريّ-الواقعيّ، وحيث يتطوّر هذا الروح بلا قيود ولا معوّقات، فإنّه يترك وراءه لا محالةَ، حدودَ الأخلاق. فالفكر «الواقعيّ» لا بدّ له أن يستخدم باستمرار حريّة لاأخلاقيّةً لكي يبلغ رؤيةً واضحة. والعلم بالواقع الفعليّ بخاصّة لا يصير ممكنا إلاّ حيث يُقطع حبلُ الثنائيّة الميتافيزيقيّة، وحيث يكون الفكر الباحث قد عرَك وعيًا في ما أبعد من الخير والشرّ، وحيث يتعقّب ما هو واقعُ حالٍ[1] من دون ابتسار أخلاقيّ وميتافيزيقيّ، وبكيفيّة محايدة وموضوعيّة.

ومن ثمّ، هل سيكون المفتّش الأعظم من المؤسّسين الأصليّين للسياسيّات الوضعانيّة التي تتناول «الانسان» خُبريًّا وتستنتج من طبيعته إلى أيّ مؤسّسات سياسيّة يحتاج للمحافظة على البقاء؟ وعند دويستويفسكي، مؤسّسة الكنيسة لا تعدو كونها بالنيابةِ ممثّلةً لمؤسّسات القمع والإكراه التي تنظّم الحياة الاجتماعيّة، وعلى رأسها الدولة والعسكر. ولا سيّما أنّ روح **هاتيْن** المؤسّستيْن يكره كلَّ ذكرى للحريّة المسيحيّة الأصليّة والتليدة؛ فليس الدين بما هو دين هو الذي سيتعيّن عليه أن يحرق المسيح العائد، [٣٥٤] بل الدين بما هو

---

(١) ستقول الوضعانيّة في وقت لاحق، «العالَم هو كلّ ما هو واقع حال». إذا فهمنا عبارة «أن يكون واقع حالٍ» بكيفيّة أشمل، فإنّ كبار الواقعيّين في القرن التاسع عشر هم جميعا بلا استثناء، وضعانيّون، أو على الأقلّ «في طريقهم» إلى الوضعانيّة. وبالنسبة إلى ماركس، الصراعات الطبقيّة (على الرغم من كونه مفهوما عامّا) هي واقعُ حالٍ؛ وكذلك إرادة الاقتدار في نظر نيتشه؛ والغرائز في نظر فرويد.

كنيسة، وبما هو مماثل للدولة، وبما هو مؤسّسة؛ وأمّا الدولة فهي التي تخشى العصيان المدنيّ الذي يقدر عليه رجال الدين؛ وأمّا الجيش فهو الذي يُدينُ روح النزعة السلميّة المسيحيّة؛ وأمّا أسياد عالَم العمل فهم الّذين ترتعد فرائصهم أمام أولئك الّذين يرفعون المحبّة والراحة والخلْق عاليا فوق الكدّ والكدح لأجل الدولة والأثرياء والعسكر إلخ. وبالتالي، هل سيتعيّن على المفتّش الأعظم في رواية دويستويفسكي أن يحرق المسيح المزعج كما كان ينوي أن يفعل؟ نعم، في سياقِ اتّساق منطقيّ مثاليّ. ولنسمع نهاية القصّة على لسان إيفان كارامازوف:

«أختم كلامي كالتالي: وبعد أن سكت المفتّش الأعظم، انتظر لبرهة ما سيجيبه به سجينه. فثقل عليه سكوت السجين. إذ لاحظ أنّه كان يستمع إليه كلّ ذلك الوقت وينظر إلى عينيه مباشرةً بنظرة ثاقبة وهادئة تُظهر ألاّ رغبة له في الردّ عليه بأيّ شيء. يرغب الشيخ في أن يقول له السجينُ شيئا مّا، ولو كان مرّا ومرعبا. ولكن فجأة يقترب السجين في صمت من الشيخ ويقبّل بلطف شفتيه اليابستين اللّتيْن لطاعن في السنّ بلغ التسعين. تلك هي كامل إجابته. ارتعش الشيخ العجوز. شيء مّا يتحرّك على جانبي فمه. فيتّجه صوب الباب، ويفتحه ويقول له: «ارحل ولا تعد... انصرفْ ولا ترجع أبدا». ويتركه يمضي في حال سبيله باتّجاه الشوارع والساحات المظلمة للمدينة. لقد رحل السجين.»

وظاهر أنّ ديوستويفسكي يحترس من تقديم حلّ بلا الْتباس، لأنّه كان قد أدرك ولا ريب أنّ اللعبة في كلّ الأحوال، لم تنته بعدُ. وعلى كلّ حال، كان لا بدّ أن يعتبر سياسيُّ الكنيسة نفسَه ولو لطرفة عين، مهزوما؛ وفي لحظ عيْن، رأى «الآخر»، الاثباتَ اللامحدودَ الذي يتضمّنه هو أيضا ولا يحكم عليه ولا يدينه. فمسيحُ

دويستويفسكي لا يحبّ عدوّه وحسب، بل يحبّ أيضا بالجوهر وبكيفيّة أكثر تركيبا، [٣٥٥] من يخونه ويخرّبه[(١)]. وأيّا كان التأويل الذي نقدّمه للنهاية المفتوحة للدراما، فإنّها تبرهن في كلّ الأحوال على أنّ دويستويفسكي يتعرّف إلى صراع مبدأين أو قوّتيْن متوازنتيْن، أو بالأحرى، تحيّد إحداهما الأخرى. ومن حيث يستبعد الحسمَ، فإنّه يذهب فعليًّا إلى ما أبعد من الخير والشرّ، أي يدخل المجالَ الذي لا نستطيع فيه غير أن نأخذ بالوقائع وما يحدث بالفعل «إيجابيًّا»، وكما تكون. فللمؤسّسات منطقُها، وللدين منطقه المغاير، وسيفعل الواقعيّ حسَنا أن يأخذ في الحُسبان كليهما من دون فرض ترجيحِ إحدى الكفّتيْن على حساب الأخرى. والنتيجة الحقيقيّة للاستدلال الكلبيّ للمفتّش الأعظم ليست في أنّ رجل الكنيسة السياسيَّ يخفي عن نفسه خزيه وعاره، بل في اكتشاف أنّ الخير والشرّ، الغاية والوسيلة، هي حدود يحلّ أحدها محلّ الآخر. وليس من الممكن التشديد بالقدر الكافي على هذه النتيجة. إذْ معها ننزلق لا محالةَ إلى الأرضيّة الكلبيّة. ذلك أنّها تدلّ رأسًا على أنّ الدين يمكن أن يُحوَّل أيضا إلى أداة للسياسة كما أنّه يمكن تحويل السياسة إلى أداة للدين. وبما أنّ هذا كذلك، فإنّ كلّ ما اعتبرناه مطلقا، أصبح ينضوي تحت نور نسبيّ. وكلّ شيء موقوفٌ على مسألة إنارةٍ وزاوية نظر وإسقاطٍ وأهدافٍ منشودة. ومن ثمّ انتهى عهد التجذّر في

---

(١) والآكد أنّه لم يعد مسيحَ الإنجيل، بل هو مسيح يتنزّل ضمن منظوريّة يهوذا؛ يهوذا الذي يبحث عمّا يهوّن عليه أمره. وكلبيّته التراجيديّة إنّما تتهرّب من ذنبٍ لا يُحتمَل؛ وهذا من منظور التحليل النفسيّ، هو ولا ريب جزء لا يتجزّأ من الديناميّة النفسيّة للطفل الذي يقتل الأب ولا يقدر على مواصلة الحياة، من دون أن يخنقه ذلك الذنب، وحين يجد لنفسه أسبابا حتّمت عليه أن يقتل.

المطلق، ويبدأ التأرجح الأخلاقيّ. ولا نجد البتّة في ما أبعد من الخير والشرّ كما كان يظنّ نيتشه، [٣٥٦] لاأخلاقيّةً حيويّة ومشرقة، بل غبَشًا لانهائيًّا والتباسا أساسيًّا. فالشرّ يغدو ما يسمّى شرّا وبخاصّة حالما يُتفكّر وسيلةً للخير؛ والخير يغدو ما يسمّى خيرا حالما يظهر على أنّه شيء مّا مزعج (المسيح المزعِج)، شيء مّا مهدِّمٌ بالدلالة التي تعطيها المؤسّسة. ومن ثمّ، إذا نظرنا إلى الخير والشرّ ضمن نور الميتافيزيقا، فإنّهما ما ينفكّ أحدهما يتحوّل إلى الآخر، والذي يرى الأشياء في هذا المضمار على هذا النحو، يكتسب رؤية تراجيديّةً هي في الحقيقةِ كما سنبيّن في حينه، رؤية كلبيّة[1].

إذ أنّه حالما يبطُل التمييزُ الميتافيزيقيّ بين الخير والشرّ، ويظهر كلّ ما هو كائن بالمعنى الميتافيزيقيِّ، على أنّه محايد، يبدأ عندئذ بالفعل ما نسمّيه الحداثة: إنّه العصر الذي لم يعدْ بإمكانه أن يتفكّر أخلاقا متعاليةً ويجد بالتالي نفسه في امتناعِ إمكان التمييز بوضوح بين الوسائل والغايات. وانطلاقا من هذه اللحظة ينبغي أن تظهر جميع الأقوال في الغايات (وعلى رأسها التي في الغايات القصوى)، على أنّها «إيديولوجيّات»، وما كان في السابق يكونّ المثالات والمذاهب الأخلاقيّة أصبح الآن أجهزةً «فكريّةً» يمكن أن نعاينها ونستخدمها. وبالتالي، يمكن أن تُدرس الأخلاقيّات وأشكال الوعي القيميّ كما تدرس الأشياءُ، وعلى وجه التحديد كما الشيْئيّات الذاتيّة[2]. ومن

---

(١) إنّنا نقترب الآن من الدرجة الثالثة لتطوّر مفهوم الكلبيّة الذي سيُعرض في الباب الفنومينولوجيّ.

(٢) في هذا المضمار، للنزعة التاريخانيّة سهمٌ معتبَرٌ من حيث تعوّدنا على النظر إلى ظاهرات الوعي باعتبارها «نتاجات عصرها»؛ وهي ترتبط بسهولة بالنزعة النفسانيّة والنزعة الاجتماعانيّة.

ثمّ، الوعي الذي سيُختار للتعبير عنه في سياق اصطلاحيّ لاحق، مفهومُ الـ«عامل الذاتيّ»، لم يعدْ بالنسبة إلى الوجود الخارجيّ، ما هو مغايرٌ بالتمام، المبدأ المقابلَ، بل غدا هو نفسه جزءا لا يتجزّأ من الوجود، قطعةً من الواقع الفعليّ. وبإمكان المرء أن يدرسه [٣٥٧] ويوصّفه تاريخيًّا، وأن يدقّق فيه تحليليًّا، وأن يستخدمه سياسيّا واقتصاديّا، وهذا هو الأمر الحاسم. منذ هذه اللحظة، تنشأ تراتبيّة جديدة: من جانب، السذّجُ، والّذين يعتقدون في القيم، والمؤدْلَجون العميان الّذين هم ضحايا تمثّلاتهم وتصوّراتهم، وبعبارة واحدة: الناس ذوو «الوعي الزائف» والمستغَلّون والّذين يسهل استغلالهم. إنّهم الجماهير، مملكة «الثقافوت الحيوانيّة»، مجالُ الوعي الزائف وغير الحرّ. وإليه ينتمي سائر الّذين لا يمتلكون «الوعي الصحيح» الكبير والحرّ. ولكن مَن ذا الذي يمتلك «الوعي الصحيح»؟ يوجد حمّالو هذا الوعي في النخبة القليلة التي تُعمل الفكرَ من بين غير السذّج، ومن بين أولئك الّذين لم يعودوا يعتقدون في القيم وتجاوزوا الإيديولوجيا وتخلّصوا من العمى. وهؤلاء هم الّذين لم يعُد من الممكن استغلالهم وتضليلهم، والذين يفكّرون في ما أبعد من الخير والشرّ. بيد أنّ ما يهمّ الآن هو معرفة هل أنّ هذه التراتبيّة الفكريّة هي في الآن نفسه تراتبيّة سياسيّةٌ، وبالتالي هل أنّ غير السذَّج هم الّذين يهيمنون على السذّج. بالنسبة إلى المفتّش الأعظم، ستكون الإجابة بنعم من دون تردّد. ولكنْ، هل سائر المستنيرين وسائر الواقعيّين وغيرِ السذّج هم بالتناسب، مفتّشون على غرار المفتّش الأعظم، أي مستغِلّون إيديولوجيّون ومضلِّلون أخلاقيّون يستخدمون معرفتهم بالأشياء للهيمنة على الآخرين وإنْ باسْم ما يصلُح لهم؟ غير أنّه من مصلحتنا الآن ألاّ نطالب بإجابة سريعة عن هذا السؤال.

كنّا قد قلنا إنّ المفتّش الأعظم هو أنموذج الكلبيِّ (السياسيّ) المحدَث. ذلك أنّ أنثروبولوجيّتَه المُرَّةَ توحي له بوجوب أن يُخدع الانسانُ الذي يريد أن يُخدَع. فالإنسان يحتاج إلى النظام، والنظام يحتاج إلى الهيمنة، والهيمنة تحتاج إلى الكذب والخداع. وإذن، مَن يريد الهيمنة، لا بدّ له أن يستخدم استخداما واعيا، [٣٥٨] الدينَ والأمثلَ والإغواءَ والعنفَ (إن اقتضى الأمر ذلك). في نظره، كلّ شيء وحتّى دائرة الأهداف والغايات، يصير وسيلة؛ فالسياسيُّ الكبير المحدَث هو بالتمام مستخدمُ الأدوات والآلات، والقائمُ على مكَنَة القيم[1].

وعلى الرغم من ذلك كلّه، لن يكون بإمكان المرء أن يقول عنه إنّه ظلاميّ. وفي إطار رواية ديوستويفسكي، يعود **له** دورُ الواقعيّ الذي يتخلّى عن قناعاته. وبهذه الكيفيّة تبقى كلبيّته التواصليّة عاملا ضروريًّا في مسار الحقيقة. فلو لم يكن بالفعل **إلاّ** مخادعا محتالا، لصمتَ. ولكنّه في نهاية المطاف، يعتقد هو أيضا أنّه يفعل الصوابَ حتّى وإنْ استخدم في ذلك وسائل قبيحة. ووصيّته العمليّة تشبه شعار كلوديل: «يكتب الله باستقامة حتّى على خطوط منحنية». «وفي نهاية التحليل»، هو لم يتخلَّ عن صراط «الخير». وحين يُضطرّ للكلام، فإنّه يدافع عن وجاهة دوافعه، واعترافُه وإن كان صادما، هو مساهمةٌ ثمينةٌ لا تقدَّر في البحث عن الحقيقة. إذ أنّ الكلبيَّ يُسهم بواسطة طرق ملتوية، في إرساء التنوير؛ بل إنّه لو لم يعرّ ذاته بكيفيّة مذهلة ولاأخلاقيّة وماكرة، لبقيَ كاملُ ذا المجال كميدا لا يمكن النفاذ إليه. وبما أنّه ليس بإمكان المرء أن يحصل لديه في غالب الأحيان، انطباع

(١) لذلك غالبا ما يمتلك المحافظون وعيًا بـ«السيمانطيقا».

عن الواقع الفعليّ «العاري»، إلاّ من حيث يتّخذ موقفا في ما أبعد من الخير والشرّ، فإنّنا ملزمون في البحث عن الحقيقة، بالأقوال اللاأخلاقيّة التي يقولها عن أنفسهم أولئك الّذين يتّخذون مثل هذا الموقف. فمن روسّو إلى فرويد، تُصاغ المعارف الحاسمة على الصعيد الوجوديّ في شكل اعترافات[١]. وهنا لا بدّ للمرء أن ينفذ إلى ما وراء الواجهة ليتعرّف إلى ما هو [٣٥٩] واقع الحال. فالكلبيّة تتكلّم عمّا خلف الواجهة؛ وهذا يصير ممكنا حيث ينتهي الشعور بالخجل وبالعار. إذ أنّ الفرد لا يستطيع أن يقوم باعتراف مفيدٍ إلاّ إذا خطا لذاته الخطوة التي يتعدّى بها الخير والشرّ. ولكن من حيث يقول «إنّي موجود على هذا الحال»، فهو يظنّ في الأساس أنّه **على هذا النحو** تكون الأمور. وفي نهاية المطاف، خطاياي لا تقع على عاتقي، بل على **الهو** الذي فيّ، وليست هي خطايا إلاّ في الظاهر. وفي الحقيقة، الشرّ الذي أفعل ليس إلاّ جزءا من الواقع الفعليّ العامّ حيث يختلط الخير بالشرّ في حياديّة كبيرة. ولمّا كانت الحقيقة أشدّ دلالة من الأخلاق، فإنّ اللاأخلاقيّين لا يجدون أنفسهم وهم على حقّ في هذا، أشرارا قبيحين بإطلاق؛ إذ أنّهم يخدمون منظّمة أعلى من الأخلاق.

من هذا المنظور، يغدو المفتّش الأعظم شكلا نموذجيّا للعصر. إذ يطغى على فكره دافعان متعارضان يتصارعان ويكونان في الوقت نفسه مشروطيْن أحدهما بالآخر. فمن حيث هو واقعيّ (وضعيّ) يكون قد ترك وراءه ثنائيّة الخير والشرّ[٢]؛ ومن حيث هو رجلُ

(١) أنظر فصل: «اللاأخلاقيّة الدنيا».

(٢) وإذا طُبّقت على المجال السياسيّ (الكنسيّ)، تدعى هذه الثنائيّة: السلطة والرّوح.

اليوطوبيا، يتمسّك بهذه الثنائيّة بكثير من العناد. في نصف منه هو لاأخلاقيّ، وفي نصفه الآخر يغالي في الأخلاقيّة؛ وفي جانب هو كلبيّ، وفي جانب آخر هو حالم؛ هنا هو متحرّر من كل الوساوس، وهناك مرتبط بفكرة الخير الأقصى. في الممارسة، لا يتوانى عن أيّ فظاعة ولا أيّ شائنة ولا أيّ خداع؛ وفي النظريّة تسيطر عليه المثالات العليا. وقد جعل منه الواقع بالدربةِ والتربية، كلبيًّا وبراغماتيّا واستراتيجيًّا؛ ولكنّه في أساس مقاصده، يشعر بأنّه الخير مجسّدا في شخصه. ونتعرّف في هذا الانفصام والازدواج إلى البنية الأساسيّة لأمّهات النظريّات «الواقعيّة» في القرن التاسع عشر. فهذه تخضع إلى إكراهِ [٣٦٠] التعويضِ عن كلّ تقدّم في الواقعيّة (اللاأخلاقيّة) بالغلوّ في الطوباويّة وأخلاق الاستعاضة، كما لو أنّه سيكون ممّا لا يُطاق مراكمة ذلك القدْر من سلطة المعرفة ومعرفة السلطة لو لم تبرَّر تلك المراكمة بغاياتٍ «حسنة بإطلاق». وفي الوقت نفسه يكشف لنا خطاب المفتّش الأعظم أين توجد هذه الغايات الحسنة بإطلاق التي تبرّر كلّ شيء: في المستقبل التاريخيّ. مع نهاية «التاريخ» سيعمّر «مئات الملايين من الأطفال السعداء» الأرضَ، - فالأقليّة التي تهيمنُ تجبرهم على السعادة وتجرّهم إلى الجنّة. ولكنْ ما يزال هنالك إلى غاية ذلك الحين، طريقٌ طويل تحيط به محارق لا تعدّ ولا تحصى. ولكن، بما أنّ الغاية تعتبر عادلة وحسنةً بإطلاق، فإنّه ما من ثمن يبدو غاليا لتُدرَك. وإذا كانت الغاية حسنةً بإطلاق، فلا بدّ أن يؤثّر طابعها الحسن على أشنع الوسائل التي يتحتّم استعمالها على الطريق التي تؤدّي إلى تلك الغاية. هنا نزعة أداتيّةٌ بالتمام، وهناك اليوطوبيا: وهذا يُنتج شكلَ علمِ ربوبيّة كلبيٍّ جديد. وفي هذا المضمار، يُطبع الألمُ الانسانيّ بطابع الوجهة

التاريخيّة؛ إذ يصير الألم مباشرةً، وظيفةَ تقدّم لا فكاك منها؛ فالألم هو استراتيجيةٌ، وبالطبع هو ألم في شكل الإيلام (التفتيش)؛ ولا يتألّم الاستراتيجيُّ إلاّ من حيث يعلم أنّه يخدع ويضلّل عن وعي.

الآن تتراءى لنا ذروةُ التصوّر الذي لدينا عن المفتّش الأعظم: فهو في الحقيقة فيلسوف برجوازيّ في التاريخ له مظهرُ الأرثوذوكسيّ الروسيّ، إلى جانب كونه هيغليّا رمّازا في بُعده المظلم تراجيديًّا. وإذا أردنا أن نُشيْطن الأمور، فإنّه يجب أن نتصوّر ما يحدث حين يعثر سياسيّ روسيٌّ من طراز المفتّش الأعظم على فلسفة التاريخ «الواقعيّة» التي تطغى على القرن التاسع عشر، [٣٦١]، أعني الماركسيّة. ولكن لا طائل من شيطنة الأمور. إذ أنّ اللقاء بين التفتيش الدينيّ والماركسيّة قد وقع بالفعل، ولا يتعيّن علينا إلاّ أن نتصفّح تاريخ أوروبّا الشرقيّة لذلك القرْن لنعثرَ على الأقلّ، على شكلين هجينيْن يفوقان الحجمَ الطبيعيّ، من طراز المفتّش الأعظم الماركسيّ والطوباويّ ذي النزعة الكلبيّة المتجذّرة. ولا يكمن السؤال البتّة في معرفة هل كان هذا اللقاء ضروريّا أم كان يقوم على سوء فهم. ذلك أنّه لا يمكن من منظور تاريخيّ، إنكارُ اندماجِ الإيديولوجيا الماركسيّة والتفتيش الدينيّ، حتّى وإنْ كان بإمكان المرء أن يقدّم أسبابا وجيهةً لبيان لماذا يثير إضفاء الجنسيّة الروسيّة على الماركسيّة، فضولا «حقيقيًّا»، ونعني بخاصّةٍ ذلك التحريف الجريء واللامشروع لنظريّة في التحرّر ومسخَها أداةً لأكثر أشكال القمع صرامةً. ولا يمكن أن يصير هذا المسار مفهوما إلاّ انطلاقا من منظور الانقلاب الكلبيّ للمفتّش الأعظم عند دويستويفسكي. فهذا المنظور هو وحده الذي يقدّم نموذجا بيّنًا منطقيًّا لتأويل هذه الظاهرة: مَن يريد أن يهمين، يحتاج إلى الحقيقة لكي يَخدع ويضلِّل. مَن يخدع باسْم

الحقيقةِ (والماركسيّة تتضمّن لا محالة لحظاتِ حقيقةٍ قويّةً)، الجماهيرَ، لا يخشى على الأقلّ نظريًّا، أيَّ تفنيد. ولكنْ على غرار المفتّش الأعظم، لا بدّ لذوي السلطان المحدثين أن يقولوا لماركس العائد من جديد: لن نتركك تقترب منّا؛ ولن نستشهد بكَ إلاّ شريطةَ ألاّ تعودَ «أبدا، أبدا»! ذلك أنّ من يعود دوما، «هو نفسُه أو شبيهه وحسب»، سيكون لا محالة **مزعجا**، وما يحدث لمثل هذا المزعج إنّما نعرفه جيّدا.

أ يُفترض أنْ يكون استدلال المفتّش الأعظم قد كشف [٣٦٢] عن وجود تناقض أساسيٍّ بين روح «الحقيقة» وروح «المؤسّسات»؟ وهل يُفترض قانونا كليًّا أنّه حين نعمل على جعل «الحقيقة» «دينَ دولة»، لا بدّ أن تنقلب «الحقيقة» إلى ضدّها؟ أوَ لا يشير كلّ شيء إلى انتصار منطق المفتّش الأعظم الذي تبعا له، يُحرق المسيح العائدُ على محرقة التفتيش المقدَّس، وسيَهلك نيتشه العائد في غرف الغاز، وسيتعفّن ماركس العائد وهو على قيد الحياة، في معتقلات سيبيريا؟ هل ثمّة قانونٌ يتحكّم في مثل هذا الزيَغان الكلبيّ التراجيديّ؟

كنّا قد قلنا إنّ القرن التاسع عشر هو حقبة النظريّات الواقعيّة الكبرى التي من دون اعتبار الخير والشرّ، تلقي نظرةً «موضوعيّةً» على العالم الذي يشغل البشرَ: التاريخ، الدولة، السلطة، الصراعات الطبقيّة، الإيديولوجيّات، القوى الطبيعيّة، الجنسانيّة، الأسرة. وهذه المعارف جميعا هي الآن مدمَجةٌ ضمن ترسانة نظريّة كبيرة، وفي ورشةٍ تشتغل ضمنها المصالحُ العمليّة. «المعرفة سلطةٌ» تقول الحركة العمّاليّة. ولكن من حيث أنّه بقدر ما تتراكم الأدوات من جانب، تتزايد المخطَّطات من الجانب الآخر. هناك، الأدوات والآلاتٌ، وهنا المشاريع والتخطيطات؛ هناك الوسائل محيَّدةً موضوعيًّا، وهنا

الغايات الحسنة والطوباويّة والعظيمة. هناك الوقائع، وهنا القيم. تلك هي إجمالا، كيفيّةُ فهم النزعة الأداتيّة أو البراغماتيّة المحدَثة لعنصرها. توضع قدم في ما أبعد من الخير والشرّ، في حين تبحث القدم الأخرى عن موطئٍ راسخٍ في الأخلاق (الطوباويّة). وإذا اختُزل هذا في صياغة بعينها، نقول إنّ القرن التاسع عشر يطوّر أوّل شكل [٣٦٣] للوعي الكلبيّ المحدَث يربط بين **كلبيّةٍ** صارمةٍ **في الوسائل وأخلاقويّةٍ في الغايات** لا تقلّ عنها صرامةً. ذلك أنّه في ما يتعلّق بالغايات، لن يجرأَ أحدٌ على تصوّر ما يتعدّى بالفعل الخير والشرّ، إذ أنّ هذا سيكون «عدميّة». والدفاع ضدّ العدميّة هي الحرب الإيديولوجيّة الحقيقيّة للحداثة. وإذا كانت الفاشيّةُ والشيوعيّة تُكافحان في موضع مّا، على جبهة مشتركة، فإنّ هذا يكون على الجبهة المضادّة لـ«عدميّة» التي تُحمَل بصوت واحدٍ على «الانحطاط البرجوازيّ». كلتاهما تجتمعان على مقابلة الميل «العدميّ» بقيمة مطلقة، هناك باليوطوبيا الشعبويّة القوميّة وهنا باليوطوبيا الشيوعيّة[1]. وكلتاهما تضمنان غايةً أخيرة تبرّر كلَّ وسيلة وتعطي معنى للوجود. ولكن، حيث تجتمع كلبيّةٌ راديكاليّةٌ في الوسائل مع أخلاقويّة باتّةٍ في الغايات، تندثر بقايا الشعور الأخلاقيّ بالوسائل. ذلك أنّ الأخلاقويّة المحدَثة المسلَّحَة بقوّة تبلغ أوجَها ضمن دوّامةٍ هدّامةٍ لا عهد لنا بها من قبْل، وتدفع إلى الأقصى جحيمَ النوايا الحسنة.

لا ينبغي أن نفهم هذا باعتباره استنباطا نظريًّا. ولا ريب أنّنا عملنا على التمهيد لصياغة منطقِ الكوارث السياسيّة الحديثة، ولكنّ الكوارث الفعليّة تتقدّم هذا العملَ. فما من تفكير سيستطيع أن يقدّم

(١) مجاوزة العدميّة؟ «المجاوِز... هو دوما أسوأ من المجاوَز» (أدرنو، **جدليّة سلبيّة**- *Negative Dialektik*، فرانكفورت على الماين، ١٩٦٦، ص. ٣٧١).

من نفسه البيّنة على القدر الكافي من الطيش والقنوط ليتوصّل إلى مثل هذه النتائج بمجرّد «الميل إلى الحقيقة». بل إنّه ولا أحد في الأساس، سيكون بإمكانه أن يتصوّر الخراب الهائل الذي شهدناه، لو لم يحدث بالفعل. [٣٦٤] فلا يعاين المرءُ المفترضات الفكريّة للهول السياسيّ إلاّ الآن وبعد حدوث ما حدث. إذ أنّه بعد هذا يمكن للمرء أن يتساءل عن شرط إمكان الجحيم الذي صنعه البشر بأنفسهم. وكان لا بدّ أن يقع هذا الجحيم بالفعل قبل أن يتجاوز التفكير خجله وعطالتَه ويأخذ في استكشاف نحو الكوارث. وأمّا السبّاقان دون غيرهما إلى منطق الكوارث على الصعيد الشامل، أعني نيتشه ودويستويفسكي، فلم يكونا يعرفان بعدُ في الأساس كم كانا يتكلّمان عن السياسة في حين كانا ينجزان تجاربهما الفكريّة المؤلمة جدّا؛ ولذلك كانا لا يتحدّثان على وجه الحصر إلاّ بمفهومات أخلاقيّة وسيكولوجيّة، ويعتبران نفسيهما على أنّهما آخرُ سلسلة تقليد دينيّ ضارب في القِدم. إذ أنّ ما كتباها كان قد خُصّبَ ضمن باطنٍ مطبوع بالدين وممزَّق سيكولوجيًّا؛ وكلاهما اعتبرا نفسيْهما انفجاريْن في التقليد المسيحيّ، نجميْن مذنَّبيْن في نهاية تاريخِ دينٍ كان طاغيا إلى ذلك الوقت، ومن ثمّ يكوّنان طورَ انتقالٍ ضمن حداثة مظلمة. ولكن في الحالتيْن، سرعان ما وقعت الترجمة السياسيّةُ لرؤيتهما في فترة لا تتعدّى الجيليْن. والبنى التي كان نيتشه ودويستويفسكي قد وصّفاها بعد أن تفكّراها باطنيًّا، قد تحقّقت في الخارج الأكثر عنفا. لقد وُجد بالفعل المفتّش الأعظم الروسّي للقرن العشرين، وكذلك الانسان الأرقى الذي نادت به العنصريّة الألمانيّة، وكلاهما أداتيّان من طراز فائق، وكلبيّان على أقصى ما تكون الكلبيّة في ما يتعلّق بالوسائل، وشبه ساذجيْن «أخلاقيّيْن» في ما يتعلّق بالغايات.

لقد ابتعدنا في الأثناء، عن نقطة بدايتنا حدَّ أنّه سيبدو في الظاهر أنّه لم تعد توجد بعامّة أيّ رابطةٍ بين ديوجين صاحبِ النزعة الكونيقيّةِ والمفتّش الأعظم الكلبيِّ المحدَث. [٣٦٥] ويبدو في الظاهر أيضا أنّ الكلبيّة الحديثة لا تحيل إلى مدرسة فلسفيّة قديمة إلاّ من خلال نزوة من نزوات تاريخ المفهوم. ومع ذلك، يتراءى لنا في هذه النزوة الظاهرة، عنصر منهجيٌّ، حلقةُ ربط تصل بين الظاهرات المتفاوتة على مرّ آلاف السنين. ويكمن هذا الرابط كما نعتقد، في عنصريْن شكليّين مشتركيْن بين الكونيقيّة والكلبيّة: أوّلهما هو حافز **المحافظة على الذات** في عصور الأزمات؛ وثانيهما هو جنسٌ من الواقعيّة الوقحة و«القذرة» التي تصرّح من دون اعتبار الكوابتِ الأخلاقيّة المتواضَع عليها، بأنّها إلى جانبِ «واقع الحال». ولكنْ مقارنةً بالواقعيّة الوجوديّة للكونيقيّة القديمة، لا تعدو الكلبيّة المحدثة كونَها ضربَ «تدبير جزئيٍّ»؛ ذلك أنّ حسّ الوقائع لديها لا يختصّ كما كنّا رأينا، إلاّ بالعلاقة الموضوعيّة التي تعرى من الوساوِس، بكلّ ما هو وسيلة لأجل غايةٍ مَّا، **وليس بالغايات** في حدّ ذاتها. ومن ثمّ، كبار الكلبيّين المحْدثين من طراز المفتّش الأعظم الّذين يجنحون إلى التفكّر النظريِّ، إنّما يختلفون بالتمام عن أخلاف ديوجين. فهم بالأحرى يتحرّقون ولعا وطموحا إلى ما كان يحرّك الاسكندر الذي نهره ديوجين وصرفَه عنه، وهو بالطبع ضرب من الطموح الزائغ[١]. إذ حيث كان يعبّر ديوجين عن «أمنيةٍ»: 'تنحَّ عن شمسي'، ينزع أتباع الكلبيّة المحدثة هم بالذات إلى «موقع تحت الشمس»؛ ولا يخطر ببالهم إلاّ أنْ يتنازعوا ويتناحروا كلبيًّا بكيفيّة علنيّةٍ وبلا هوادة، على

(١) بالنيابة مسيحيًّا: نفعل ذلك لأجل خير الآخرين.

خيرات العالَم، وهو ما كان ديوجين يزدريه شديدا. ولبلوغ ذلك، كلّ الوسائل مشروعةٌ حتّى الإبادة العرقيّة ونهب الأرض وتخريب اليابسة والبحر وإبادة أشكال الحياة، ممّا يُظهر أنّهم [٣٦٦] بالنظر إلى العنصر الأداتيّ، قد ذهبوا بالفعل إلى ما أبعد من الخير والشرّ. ولكن، أين بقي الحافز **الكونيقيُّ** قائما؟ وإذا كانت الكلبيّة قد صارت حقًّا، بُعدًا حتميًّا للواقعيّة الحديثة، لمَ لا تشمل هذه الواقعيّة الغايات؟ ما يزال من غير الممكن أن تعوَّض **كلبيّة الوسائل** التي تسم «عقلنا الأداتيَّ» (هوركهايْمرْ)، إلاّ بالعودة إلى **كونيقيّة الغايات**. هذا يعني صرفَ النظر عن روح الاهداف البعيدة، وتفهّمَ انعدام غائيّة الحياة الأصليَّ، والحدَّ من الرغبة في السلطة ومن سلطة الرغبة، وبعبارة واحدة: أن نفهمَ إرثَ ديوجين. ليس هذا رومنطيقيةً مبتذَلةً ولا ولعا حماسيًّا بالـ«حياة البسيطة». إذ أنّ جذر الكونيقيّة يكمن في فلسفة نقديّة وساخرة من الحاجات المزعومة، وفي كشف وسبْر طابعها المفرَط والباطل بشكل أساسيّ. فالحافز الكونيقيُّ لم يكن حيًّا من ديوجين إلى الرواقيّين وحسب، بل كان أيضا فعّالا في المسيح نفسه الذي هو **المزعِجُ** بإطلاق، وفي الأتباع الفعليّين للمعلّم الذين توصّلوا على طريقته، إلى فهم أنّ الوجود يَعْدِم الغائيّة. ههنا يكمن أساس الاشعاع الملغِز لمذاهب الحكمة الآسيويّة القديمة التي بهرت الغربَ لأنّها تتلفّت ببرودةٍ عن إيديولوجيّته في الغائيّةِ وكلّ أشكال عقلنته للجشع. فالوجود ليس له على الأرض «ما يبحث عنه» خارج نفسه، ولكن حيث تطغى الكلبيّةُ يبحث المرء عن كلّ شيء ما عدا الوجود. وقبل أن يحيا المرءُ «الحياة الحقَّ»، يكون لديه دوما ما يفعل، أن يحقّق منشودا مفترَضا، وأن يعمل باستمرار على إشباع رغبة ملحّة، وأن يسدّد أيضا معاليم فاتورة. ومع هذه 'الأيضا' التي

ما تنفكّ تتكرّر، تنشأ [٣٦٧] بنيةُ الإرجاء والحياة اللامباشرة تلك التي تضمن سيْرَ منظومة الإفراط في الإنتاج. وبالطبع، تعرف هذه المنظومة كيف تعرض دوما بصفتها «غاية حسَنة» لامشروطةً تضلّلنا ببريقها كأنّها هدف فعليٌّ، وتجعلنا نستبعد كلَّ اقتراب من وجودنا إلى قَصيٍّ جديد يتناءى عنّا.

تبلغ الكونيقيّة ذروتَها في معرفةِ وجوبِ دفع الأهداف الكبرى وصدّها، المعرفةَ التي تُستقبَح باعتبارها عدميّة. مِن هذا المنظور لا يمكن أن نكون عدميّين بالقدر الكافي. إذ أنّ مَن يرفض جميعَ الأهداف والقيم المزعومة بالدلالة الكونيقيّة، إنّما يكسرُ دائرةَ العقل الأداتيِّ التي نتعقّب فيها أهدافا «حسنةً» بوسائل «قبيحة». فالوسائل قائمةٌ متاحةٌ بين أيدينا وهي وسائل تشمل مدًى مرعبا (من جميع المنظورات: إنتاجا وتنظيما ودمارا)، حتّى أنّ المرء غدا يتساءل هل ما زال من الممكن أن توجد أهداف بعامّةٍ تُستخدَم هذه الوسائل في تحقيقها. وبالفعل، في أيّ خيرٍ ستصلح مثل هذه الوسائل الهائلة؟ حين يكون وعينا قد صار ناضجا ليتخلّى عن فكرة الخير بصفته **هدفا**، ولينكبّ على ما هو **كائنٌ قائمٌ بعدُ**، يصير من الممكن عندئذ التحرّر من التوتّر ويغدو باطلا أن نراكم الوسائل لأجل أهداف متخيَّلةً ما تنفكّ تتناءى عنّا. ومن ثمّ، لا يمكن أن نجتثّ الكلبيّة إلاّ انطلاقا من الكونيقيّة، وليس من الأخلاق. إذ وحدها كونيقيّةٌ جذْلى في الغايات لا يُغويها أبدًا أن تنسى أنّ الحياةَ لا شيء تخسره إلاّ نفسها.

وبما أنّنا قد تحدّثنا في هذا الفصل، عن كثير من الأرواح التي تعود، فإنّه سيحسن بنا أنْ نتصوّر أيضا **ديوجين عائدا**. يخرج الفيلسوف من برميله الأثينيِّ ويرحل إلى القرن العشرين، فيدخل في

[٣٦٨] حربين عالميّتيْن، ويجوب حواضرَ الرأسماليّة والشيوعيّة، ويستخبر عن صراع الشرق والغرب، ويحضر مؤتمرات حول الاستراتيجيّة النوويّة ونظريّة فائض القيمة وفائض ضريبة الاستهلاك، ويزور محطّات تلفزيونيّة، ويلتقي موجةَ مصطافين على الطرق السيّارة، ويساهم بعينيْن ذاهلتيْن، في ندوة عن هيغل... هل عاد ديوجين ليزعج؟ سيبدو بالأحرى على أنّه مضطربٌ بعضَ اضطراب. إذ أنّه كان قد علّم أن ينتظر المرء ويتوقّع كلّ شيء، ولكنّ ما يقدَّم له الآن يذهب إلى أبعد ممّا يتصوّر. فلقد كان يعتبر الأثينيّين مخبولين بعض الشيء، ولكنّ ما يجده في الوقت الراهن يمتنع عن كلّ تصنيف. ستالنغراد، أوشْفيتس، هيروشيما، تجعله يحنّ إلى الحروب اليونانيّة الفارسيّة. فيعدل ديوجين خوفا من احتجازه في مصحة الأمراض النفسيّة، عن التجوال في الشوارع حاملا فانوسَه في وضح النهار[1]. ثمّ إنّه لن يعرف كيف ينبغي مخاطبة مثل أولئك الناس بالكلمات، لو كانت الإيماءات الفلسفيّة ممتنعةً. فهو قد عاين أنّهم مدرَّبون على فهم الأمور المركَّبة، لا البسيطة؛ وحدَس أنّ أشكال الانحراف والزيغ تبدو لهم معتادة. فما العمل؟ فجأة يشعر بإحساس لم يعهده قطّ من قبْل في أثينا: إحساس أنّ لديه أمرا جلَلا يقوله. في السابق كاد يكون كلّ شيء مثْل لعبة، وأمّا الآن فإنّ اللعبة كأنّها تنقلب إلى جِدّ. يقبل ديوجين بأن يلعب اللعبة متأوّها؛ وسيحاول مذّاكَ أنْ يكون جادّا قدْر الطاقة، وأن يتعلّم أيضا الرطانة الفلسفيّة الجديدةَ، ويتلاعب بالألفاظ إلى أن يصيبَ الناس من ذلك الدوارُ.

---

(١) لم نر ديوجين على ذلك النحو في سياق الحداثة إلاّ مرّة واحدة. الجذل الميتافيزيقيّ لنيتشه حيث يعلن «الانسان المجنون» بقنديله: «قد مات الربّ»، كان فانوسَ الكونيقيّة المحدَثة.

وسيعمل بهدوء وجدٍّ وبطريقة تزيبغيّة، [٣٦٩] على أن يذيع بين معاصريه، الشيء البسيطَ حدَّ الإضحاك الذي عنده ليقوله. وهو يعلم أنّ الفكر بدلالة كلبيّة الوسائل، قد جعل من مريديه الممكنين ماكرين، وأنّ أذهانهم النقديّة تشتغل على أحسن وجه. ويتعيّن على الفيلسوف الذي يعلّم كونيقيّةَ الغايات، أن يتبارى وتلك الأذهانَ. هو ذا التنازل الذي يقدّمه ديوجين للحداثة. ويعرض له طريقان لتفخيخ الاستعمال الحديث للذهن في العلوم والتقنيات: إمّا الأنطولوجيّ أو الجدليّ. لقد سلك ديوجين **خفيةً**، الطريقيْن كليهما. ويعود إلينا أن نفكّ شفرة أثره.

٥. الهُمْ، أو: الذات الحاقَّة للكلبيّة المحدَثة المنتشرة

وفي صلة مع ذلك (= نمط الكينونة اليوميّ) قد لا يكون من نافل القول أن نلاحظ أنّ التأويل له قصد أنطولوجيٌّ صرف وأنّه أبعد ما يكون عن نقد أخلاقيّ للدازيْن اليوميّ وعن مقاصد «فلسفة في الثقافة».

مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**.(*)

«الحياة» هي صفقة، سواء أغطّت تكاليفها أم لا.

مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**.

لماذا يحيا الانسان إذا كان بإمكانه أن يُدفن مقابل عشرة دولارات.

شعار إشهاري أمريكيّ

(*) ترجمة وتعليق وتقديم فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠١٢، صص. ٣٢٢؛ ٥١٣.

يذكّر الهُمْ، اللا-شخصُ المنْكورُ في مكتبنا للكلبيّين، وفي شكله النحيف، بعارضات الأزياء كما [٣٧٠] يستعملهنّ الرسّامون في دراسة وضعيّات الجسم ورسم أعضائه. لكنّ الوضعيّة التي يتقصّدها هيدغر ليست وضعيّة متعيّنة. إذ أنّه يسترق السمع إلى «الذات» ضمن الطابع المبتذَل لكيفيّة وجودها اليوميّ. فالأنطولوجيا الوجودانيّة التي تعالج الهُم وكيانه إنّما تعمل على شيءٍ مّا مَا كان ليخطر ببال فلسفة سابقة حتّى في الحلم: أن يصير الابتذال موضوعا لنظريّة «عليا». وهذه في حدّ ذاتها حركة تجعل المرء لا محالة يرتاب في أنّ هيدغر من أنصار الكونيقيّة. وما استنكره نقّادٌ على الأنطولوجيا الوجودانيّة لهيدغر باعتباره «خطأ»، ربّما يكون الحيلة التي تختصّ بها. فهي تدفع بفنّ السطحيّة إلى أعالي المفهوم الصريح. ويمكن أن نقرأها بصفتها تهكّما مقلوبا لا يحطّ من شأن ما هو الأعلى، بل يرفع من شأن ما هو الأدنى. ومن ثمّ تعمل على قول ما هو بيّنٌ بنفسه بكيفيّة صريحة ومفصَّلة على نحوِ أنّه سيتعيّن حتّى على المثقّفين أن يفهموا ذلك «على وجه الحقيقة». ومن منظور معيَّنٍ، تتخفّى ضمن قول هيدغر وفي تفصيله لدقائق المفاهيم الذي قد يُضحك بعضهم، لعبةٌ منطقيّة ماكرةٌ من طراز رفيع، أعني محاولة ترجمة معرفة صوفيّة بسيطة للحياة البسيطة «كما هي» إلى التقليد الأكثر تقدّما للفكر الأوروبيّ. وأمّا دأبُ هيدغر ودُروجُه على أن يسكن مثْل ريفيٍّ، إلى الغابة السوداء قابعا في كوخه، ويفضّلَ الحياة بعيدا عن العالَم، ليمعن في التفكير حاملا الطاقيّة على رأسه، فلم يكن مجرّد مظهَر برّانيّ. إذ أنّه بالجوهر من قوام ذلك الجنس من التفلسف. ويتضمّن مقتضى البساطة عيْنَه. ويُظهر كم من كياسة ودهاء لم يزل يقتضي قولُ شيء ماّ بسيط و«أوّلانيّ» في سياق الأحوال الحديثة، حتّى يستتبّ

ضدّ التشوّهات المركَّبة للوعي «المستنير». [٣٧١] ونحن إنّما نقرأ مقالاتِ هيدغر عن الهُم والكَيان ضمن اليوميّ، وعن القيل والقال، واللَبْس، والانحطاط، والمقذوفيّة، إلخ. على خلفيّة صورتيْ مفيستو والمفتّش الأعظم السابقتيْن: أي باعتبارها سلسلةَ دراسات في الابتذال الأعلى، بها تتلمّس الفلسفةُ سبيلَها إلى «ما هو واقع الحال». وبما أنّ هيدغر إذ يتوخّى تحديدا، التحليل الهرمينوطيقيَّ-الوجودانيَّ، يقطع دابر ميتة الموضوعيّة، فإنّ هذا التحليل يُنتج أقوى أشكال «وضعانيّة الأعماق». وبهذه الكيفيّة تَهِلُّ فلسفةٌ تشارك على نحو ملتبس، في روح عصر مُدَنْيَنٍ ومتقْنَن من حيث ارتفع عنه السحرُ؛ وهي فلسفة تفكّر في ما أبعد من الخير والشرّ، وفي ما يتعدّى الميتافيزيقا؛ ولا تستطيع أن تتحرّك إلاّ على هذا الخطّ الرقيق.

تبرهن الكونيقيّةُ النظريّةُ المحدثة في قرننا هذا، أعني فلسفة الوجود، في شكلها الفكريّ، على مغامرة الابتذال. وما تقدّمه إنّما هي الألعاب الناريّةُ لبطلان المعنى الذي أخذ يتبيّن بنفسه. ولا بدّ للمرء أن يتصوّر بوضوح الصياغة الاحتقاريّة ضمن الشعار الذي استشهدنا به أعلاه، والتي بها ينأى هيدغر بعمله عن كلّ «نقد أخلاقويٍّ» كما لو أنّه يريد التشديد على أنّ الفكر المعاصر قد ترك خلْفه نهائيًّا، مستنقعاتِ الأخلاقويّة ولم يعُد يشترك في شيء مع «فلسفة الثقافة». وهذه لم يعد بإمكانها أن تكون سوى «تطلّع»: أي لا تعدو كونها دعوى متهافتة، وتخمينا كبيرا، وتصوّرا للعالم على طريقة القرن التاسع عشر الذي لا يريد أن ينقضي. وفي المقابل، تتفعّل ضمن «المقصد الفنومينولوجيّ الصرف»، البرودة الحارقة للحداثة الحاقّة والفعليّة التي لم تعد في حاجة إلى مجرّد التنوير، و«فرغتْ» بعدُ من الاشتغال على كلّ نقدٍ تحليليٍّ ممكن. ولغايةِ

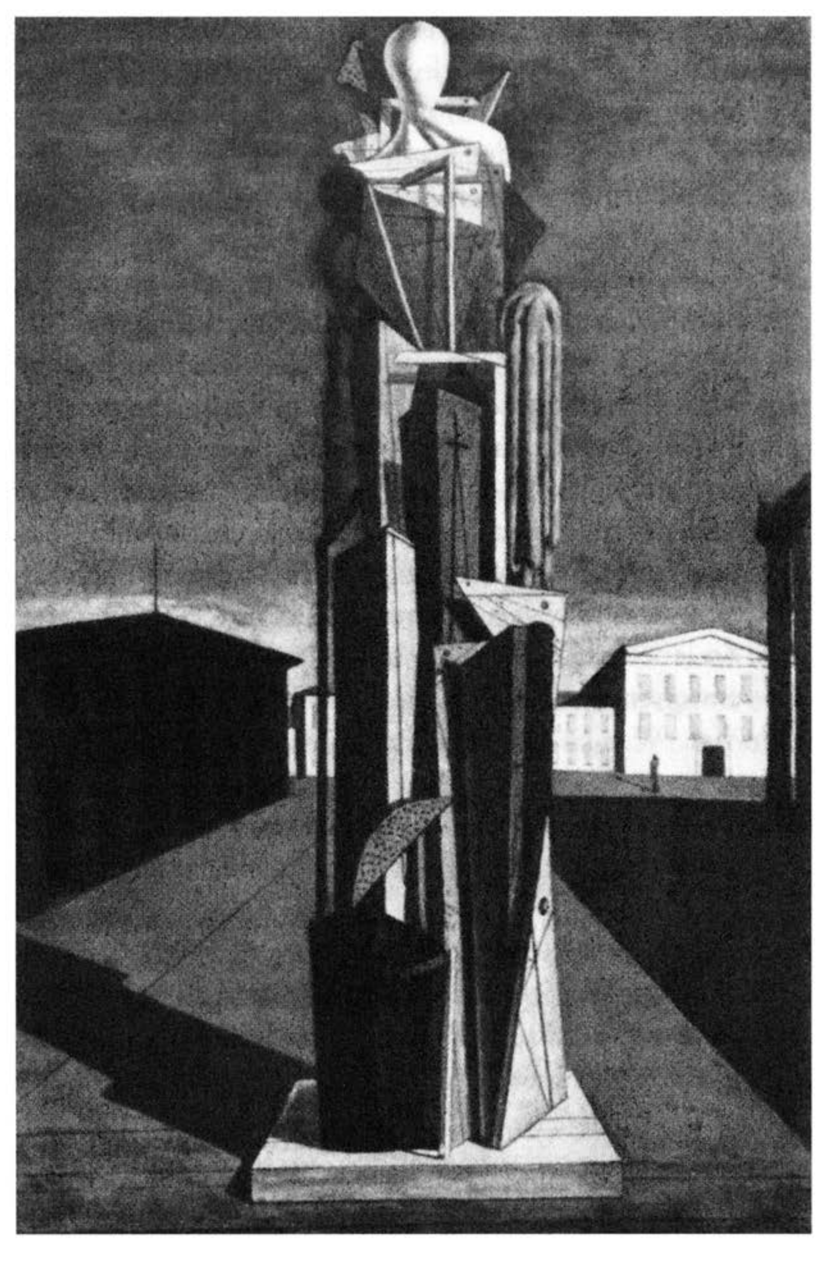
تحرير بنيةِ الوجود بالتفكير فيها أنطولوجيّا والحديث عنها وضعيًّا، [٣٧٢] يجتنب هيدغر استخدام مصطلحيْ الذات والموضوع، ويعتنق بمكر لغويٍّ معتبَر، رطانةً بديلة إذا نُظر إليها عن بعدٍ، فإنّها ولا ريب ليست أسعدَ ولا أفلحَ من التي يريد هيدغر اجتنابها، ولكنّه يتراءى في جِدّتها، شيء مَّا من مغامرة الأوّلانيّ المحدَث: أعني ارتباط ما هو ضارب في القِدم بالأزمنة الراهنة والمتأخّرة، وانعكاسَ البدْء على النهاية. إذْ في «قِيلِ» خطاب هيدغر نجد تعبيرا عمّا درجت كلُّ فلسفة على اعتباره غيرَ خليقٍ بها أن تتكلّم عنه. وفي اللّحظة التي يتعرّف عندها التفكير الذي غدا «عدميًّا» بشكل بيّنٍ، إلى انعدام المعنى باعتباره قاعدة كلّ قول للمعنى أو إسناد للمعنى ممكنيْن، يغدو التطوير الأقصى للهرمينوطيقا، أي لفنّ فهم المعنى، ضروريًّا للإفصاح فلسفيًّا عن معنى انعدام المعنى. ويمكن أن يكون هذا بحسب مفترضات القارئ، مثيرا بقدر ما يكون محبِطا، وهذا دورٌ في خواءٍ يُفهَم، لعبةُ ظلال العقل.

ما هذه الماهيّة الغريبة التي يقدّمها هيدغر تحت اسم الـ«هُمْ»؟ للوهلة الأولى، يشبه المنحوتاتِ الحديثة التي لا تمثّل موضوعات محدَّدة ولا يمكن أن نقرأ على سطوحها المصقولة، أيَّ دلالةٍ «متعيّنة». ومع ذلك هي بلا توسيطٍ، فعليّةٌ وعند اللّمس، عينيّة. بهذا المعنى يشدّد هيدغر على أنّ الهُمْ ليس تجريدا من مثل المفهوم العامّ الذي يشمل «الأناءاتِ كلَّها»، بل يريد أن يحمله باعتباره كائنا واقعيًّا، على شيء مّا ماثلٍ في كلّ واحد منّا. لكنّ الهُمْ يخيّب انتظار القارئ الذي يتوقّع ما يشبه الشخصَ، وما يدلّ على الفرد، وما هو معنى محدِّدٌ وجوديًّا. فالهمْ موجود؛ ولكن «لا شيء يوجد وراءه». وهو قائمٌ مثل نحت حديث تجريديّ: قيامَ جزءٍ من العالَم حاقٍّ

ويوميٌّ وعينيّ؛ ولكنّه لا يشير في أيّ برهة من الزمن، إلى شخص حقيقيّ، ودلالةٍ «فعليّة». فالهُمْ هو المحايد الذي لأنانا: أنا يوميٌّ، ولكنّه ليس «أنا بالذات». وهو يمثّل بكيفيّة معيَّنة، جانبي العموميَّ الممتَهَن. فالهمْ يكون لي مشترَكا مع الآخرين جميعا، إذ أنّه أناي العموميّ، وبالإضافة إليه يصدُق دومًا، حالُ التوسُّط الذي بيْن بين. وباعتباره أنًا غيرَ حقيقيٍّ، يتخلّص الهُمْ من كلّ تحديد خاصّ وشخصيّ؛ إذ أنّه طبقا لطبيعته، يلتمس فعل كلّ شيء بيسْرٍ، ويريد أن يأخذ بكلّ شيء من جانبه الخارجيّ ويقفَ عند الظاهر المتواضَع عليه. وبهذا الاعتبار، يسلك الهم أيضا مع نفسه على هذا النحو، ذلك أنّ ما «يكونه هو نفسُه» لا يسلّم به إلاّ بصفته شيئا مّا قائما مسبّقا ضمن معطًى آخرَ. ومن ثمّ لا يمكن أن يُفهم هذا الهُم إلاّ باعتباره شيئا مًّا غيرَ مستقلّ، لا يكون له من نفسه ولا لذاته رأساً، أيُّ شيء. فما يكون إنّما هو ما يقوله له ويعطيه إيّاهُ الآخرون؛ وهذا ما يفسّر شرودَه الجوهريّ؛ إذ أنّه يظلّ ضائعا في العالَم الذي يبادر بلقائه. يقول هيدغر:

«لأوّل وهلة، «أنا» لا «أكون» في معنى النفس الخاصّة، بل أنا أكون الآخرين على طريقة الهُمْ. انطلاقا من هذا الأخير وبما هو كذلك، أنا أصبح «معطى» لأوّل وهلة، إلى «نفسي». إنّ الدازايْن هو لأوّل وهلة، همْ، وعلى الأغلب هو يبقى كذلك.» (**الكينونة والزمان**، ص. ٢٥٧)؛ «بصفتي الهمْ، أنا أحيا دوما تحت هيمنة الآخرين المستترة.» «كلّ واحد هو الآخر، وما من أحدٍ هو ذاته. فالهمْ... هو لا أحد...» (**الكينونة والزمان**، ص. ٢٥٥).

هذا التوصيف للهمْ الذي يستفيدُ بواسطته هيدغر إمكان الحديث فلسفيًّا عن الأنا من دون وجوب توخّي أسلوب فلسفة الذات-



دي شيريكو، الميتافيزيقيّ الأعظم، ١٩١٧.

الموضوع، يفعل فعلَ إعادة ترجمة عبارة «ذات» إلى اللّغة الدارجة حيث تعني «الخاضع، الراضخ»[1]. [٣٧٥] ومَن يخضع يظنّ أنّه لم يعُدْ يمتلك «نفسَه». أمّا لغة الهمْ فلا تقول ولو لمرّة واحدة، شيئا مّا شخصيّا، بل تقتصر على المشاركة في «القيل والقال» العامّ. إذ أنّ الهُمْ ينغلق في القيل والقال الذي به يقول المرء عن الأشياء ما يقول، ويصدّ عنه كلّ فهم فعليٍّ لكيانه الخاصّ كما للأشياء التي تُقال. وفي القيل والقال يتبدّى «انبتاتُ» و«انعدام أصالة» الكيان اليوميّ. ويناظرُه حبّ الاطّلاع الذي ينساق بالعَرض وبلا إمساكٍ، إلى الجديد الحادث. بالنسبة إلى الهُمْ الفضوليّ لا يتعلّق الأمر البتّة حتّى وإن «نهض إلى التواصل»، بالفهم الفعليّ، بل بضدّه، أي باجتناب الفهم والانتهاء عن النظر إلى الكيان نظرةً صادقة. ولهذا التجنّب يرصُد هيدغر مفهومَ «الشرود»، وهذه عبارة تجعل المرء يُصغي. إذ حتّى وإنْ كان كلّ ما رأينا إلى الآن، يبدو على أنّه لازمنيّ وكلّيٌّ بإطلاق، فإنّنا نعلم دفعةً مع هذه المفردة، في أيّ موضع من التاريخ الحديث نجد أنفسنا. ولا مفردةَ سواها ترد مشبعةً بالذوق الذي تختصّ به فترة وسط العشرينيّات، أعني الحداثة الألمانيّة الأولى في كامل توسُّعها. وكلّ ما سمعنا عن الهُمْ لن يكون في نهاية المطاف قابلا للتصوّر من دون الافتراض الفعليّ لجمهوريّة فايمارْ بحمّاها في فترة ما بعد الحرب، ووسائل إعلامها، وتشبّهها بأمريكا، وصناعتيْ الثقافة والترفيه فيها، وتقدّم مجال التسلّي والذهول الذي شهدته. ذلك أنّ [٣٧٦] الحافز الذي ينتج عن «روح العصر» لا يمكن أن يتشعّب إلى فلسفة تنظر إلى الكيان وجودانيًّا وتقابلُ اليوميّةَ بكيان «صدوقٍ» وواعٍ

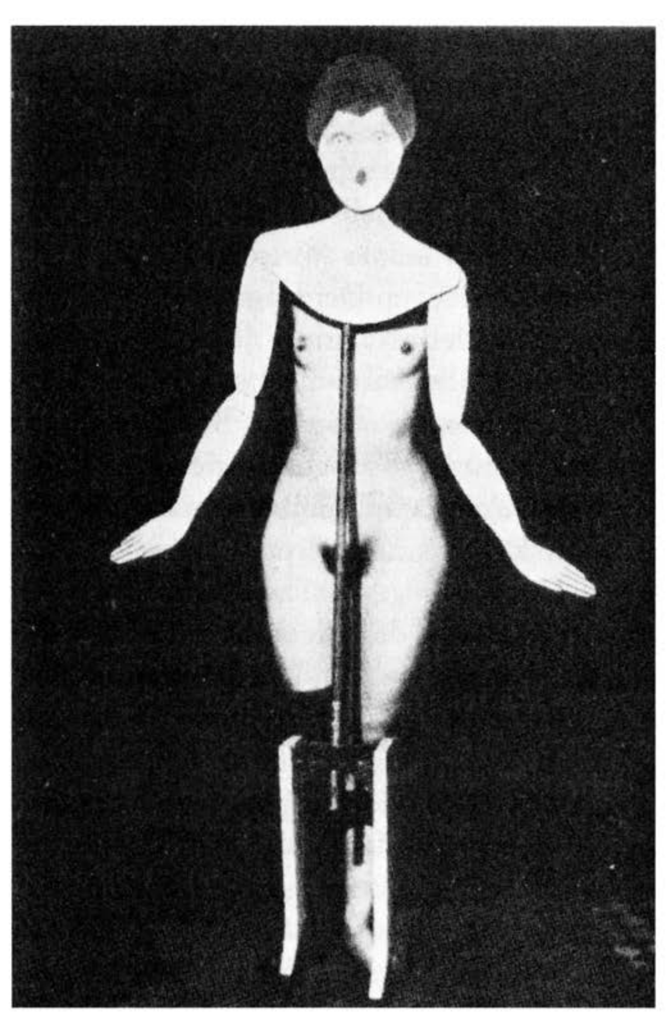
(١) في الباب المنطقيّ أتعقّب الفحصَ عن هذه «الترجمة»، وأدرس ماذا يعني الإخضاع والتصيّرُ-خاضعا بالنسبة إلى نظريّة المعرفة.

وذي عزمٍ من جهة ما هو «كينونة موكولةٌ للموت»، إلاّ في مناخ كلبيٍّ محبَطٍ ومحبِطٍ لمجتمع ما بعد الحرب حيث لا يجوز للأموات أن يموتوا لأنّه ينبغي تحويلُ مماتهم إلى رأسمال سياسيّ.

فقط بعدَ أفول المعابيد العسكريّة، وبعدَ «تفكّك القيم»، وبعدَ التعارض اتّفاقا على جبهات الحرب المادّية حيث يُرسَل الخير والشرّ كلاهما إلى الما فوق، صار ممكنا مثلُ ذلك الاستيعاء للـ«كينونة الصدوق». ووحدها تلك الحقبةُ أخذت تنتبه بكيفيّة راديكاليّة، إلى الجمْعنة الباطنيّة؛ فحدست أنّ الواقع الفعليّ تطغى عليه الأشباح والمحاكون ومكَناتُ الأنا المتخارِج. ومن ثمّ، بإمكان كلّ واحد أن يكون عائدا، بدلا من كونه ذاتَه. ولكن، كيف لنا أن نتعرّف إلى ذلك؟ مَن الذي ما زلنا نراه على أنّه «هو ذاته» أو على أنّه «الهمْ» وحسب؟ وهذا ما يؤجّج الانشغال الوجيهَ للوجوديّين بالتمييز الهامّ بقدر ما هو ممتنعٌ، بين الأصيل واللاّأصيل، المعبَّر عنه واللامعبَّر عنه، المحسوم واللامحسوم (ما هو «على ذلك الحال وحسب»):

«كلّ شيء يتراءى وكأنّه قد فُهم وتُصوّر وقيل جيّدا، ومع ذلك فإنّ الأمر في الأساس ليس كذلك، أو لا يتراءى على ذلك النحو، وعلى ذلك هو كذلك في الأساس.» (**الكينونة والزمان**، ص. ٣٣٢)

يبدو أنّ اللغة ما تزال تميّز بكثير من العناء، بين مجرّد «ما يتراءى أنّه على ما هو عليه» وبين «ما يكون على ما هو عليه» بالفعل. ولكنّ التجرُبة تُظهر كيف غدا كلّ شيء مختلطا غامضا. **فكلّ شيء يتراءى كما لو أنّه على هذا النحو أو ذاك**. وهذه الـ«كما لو» هي التي تقضّ مضجع الفيلسوف. بالنسبة إلى الوضعانيّ، سيكون كلّ شيء كما يكون؛ فلا فرْق بين الماهيّة والظاهرة،- ولن [٣٧٧] يكون



مانْ ريْ، **مشْجَبٌ**، ١٩٢٠.

غيرُ هذا إلا عودةَ شبح الميتافيزيقا التي نريد أن نفرغ من أمرها نهائيًّا. ولكنّ هيدغر يشدّد على فرْق بعينه، ويتمسّك قويًّا بالآخر الذي لا يتراءى على أنّه كذا أو كذا وحسب، بل له لذاته، الجوهريُّ والأصيلُ والصادق. ومن ثم، بقايا الميتافيزيقا لدى هيدغر ومناهضته

للوضعانيّة المحض، إنّما يتبدّيان في **إرادة الصدق**. ما زال يوجد [٣٧٨] «بعدٌ آخرُ» حتّى وإنْ كان يتهرّب من البرهنة لأنّه لا ينتمي إلى «الأشياء» التي تقبل البرهنة. في بادئ الأمر، الآخر إنّما يتقرّر وحسب، ومن ثمّ يتأكّد في الوقت نفسه، شبيها للواحد؛ وبالنسبة إلى النظرة الخارجيّة، لا ينفصل «الأصيل الصادق» بأيّ حال من الأحوال، عن «اللاأصيل الكاذب».

في شكل التفكير اللافت هذا، يتأجَّج أقصى حضور للبديهة في العشرينيّات، حضورَ بديهة يصادر على تمييز لا بدّ من «القيام به»، من دون أن نستطيع تحقيقَه بأيّ كيفيّة كانت. وطالما أنّ الالتباس باعتباره واقعةً أساسيّة للوجود، لم يزل على الأقلّ، ثابتةً **تتأكّد**، فإنّ إمكانيّة «البعد الآخر» تبقى شكليًّا، قابلة للإنقاذ. ومن ثمّ تبدو حركة التفكير عند هيدغر على أنّها تُستنفَدُ حقًّا في إنقاذ شكليٍّ للأصليّ الصادق الذي يمكن أن يتراءى على وجه التدقيق، مثل «لاأصليٍّ كاذب». بيد أنّ مجرّد إثباتات لا تكفي؛ وفي نهاية المطاف يحتاج الكيان الصادق الذي أشير إليه في كثير من الأحيان، إلى شيء مَّا «يختصّ به لذاته»[1] حتّى يظلّ متميّزا على أيّ نحوٍ كان. ويبقى قائماً سؤالُ كيف نعثر عليه. ولكي يجعل هيدغر الأمر مثيرا بالتمامِ، يشدّد بإلحاح على أنّ «انحطاط» الكيان بصفته هُمْ، في العالَم لا يعني سقوطا من أيّ «وضع» عليّ أو أصلانيٍّ، بل إنّه ما ينفكّ يسقط «منذ الأبد». ويلاحظ هيدغر بسخرية جافّة أنّ الهُمْ يطمئنّ إلى الرأي، وأنّه يحيا حياةً أصيلة ومفعَمةً إذا ما ارتمى بلا إمساكٍ، في صخب العالَم. ولكنّ هيدغر يتعرّف مباشرة في ذلك، إلى الانحطاط. ولا

(١) مفيستوفليس: «لو لم أحتفظ بالنار لي/ لما كان لي أيُّ شيء أختصّ به.»

بدّ من التسليم أنّ كاتب **الكينونة والزمان** يعرف [٣٧٩] كيف يعذب القارئ الذي ينتظر بفارغ الصبر «الأصيلَ الصدوقَ»، ولنقل بنزاهةٍ إنّه عذابُ «سطحيّة الأعماق» سطحيّةً «بيّنةً» لا مشاحّةَ فيها. فهو يقودنا بمخيال صريحٍ، وسَطَ حدائق متاهاتٍ سلبيّة موجَبة، ويحدّثنا عن الهم وقيله وقاله، وعن فضوله وسقوطه في صخب العالَم، وباختصار يحدّثنا عن «الاستلاب»، ولكنّه يؤكّد في الوقت نفسه بالنبرةِ ذاتها أنّ ذلك كلّه قيلَ من دون أدنى «نقد أخلاقيّ»؛ بل إنّ ذلك كلّه هو بالأحرى تحليل يقوم على «مقصد أنطولوجيّ»، وأنّ الذي يتكلّم عن الهُمْ لا يوصّف البتّةَ ذاتا سقطت في الحضيض، بل كيفيّةَ كَيانٍ تعْدِلُ أصلانيًّا، كينونة الذات الصادقةَ. وعليه، كذلك هو الأمر من البداية، وعبارة استلاب لا تشير بشكل لافتٍ، إلى كينونة خاصّةٍ أرقى وأكثر أصلانيّةً وجوهريّةً وتخلو من الغرْبة! فالاستلاب كما نقرأ، لا يعني أنّ الكيان سيُنتزع من «ذاته»، بل أنّ الطابع غيرَ الصادق لذا الاستلاب هو من البدْء، نمطُ كينونة الكائن الأقوى والأشدُّ أصلانيّةً. ولا يوجد فيه ما يمكن أن نصفه بالمعنى التقويميّ، قبيحا أو سلبيّا أو خاطئا. فالاستلاب ليس إلاّ نمطَ كينونة الهُمْ.

لنحاول أن نتبيّن الإخراجَ المخصوصَ لقفزات الفكر تلك: ينهض هيدغر إلى التقدّم بعمل التفكير الذي ينزع إلى الصحوة الواقعيّة، في ما يتعدّى أكثر المواقف تقدّميّةً في القرن التاسع عشر. وإذا لم تكن لأكبر النظريّات السابقة القوّةُ على الواقعيّةِ إلاّ حين يحفظُ وزنٌ مضادٌّ طوباويٌّ أو أخلاقيّ التوازنَ، فإنّ هيدغر يوسّع الآنَ «العدميّةَ» لتشمل أيضا هذا المجال الطوباويّ-الأخلاقيَّ. وإذا كانت أشكال الاقتران النمطيّةُ في القرن التاسع عشر [٣٨٠] تعود إلى العلاقات القائمة بين العلم النظريّ والمثاليّة العمليّة، وبين الواقعيّة

والطوباويّة، وبين الموضوعانيّة والميثولوجيا،- فإنّ هيدغر يضرب مذّاك إلى تصفيةٍ ثانيةٍ للميتافيزيقا؛ ويمرّ إلى **دَنْيَنَةٍ راديكاليّةٍ للغايات**. وباختصار، يلاحظ هيدغر أنّ الحياة في صدقيّتها هي لا محالةَ، خلوٌ من الغايات. وبعامّة، نحن لا نتّجه صوب أهداف مشرقةٍ، ولا منظّمة تحمّلنا عبءَ التألّم اليومَ لأجل غدٍ أمثل(١).- فالأمر يجري أيضا بالنظر إلى الغايات مجرى التفكير في ما أبعد من الخير والشرّ.

يظهر الفرق بين 'صادق' و'غير صادق' على أنّه أكثر إلغازا ممّا هو عليه في الحقيقة. والآكد في المقام الأوّل أنّه ليس اختلافا يقع في أيّ «شيء» اتّفق (جميل-قبيح، حقّ-خطأ، خير-شرّ، كبير-صغير، هامّ-تفه)، لأنّ التحليل الوجودانيَّ يفعل فعله **قبْل** هذه الاختلافات. على هذا النحو، يبقى قابلا للتصوّر باعتباره الفرق الأخيرَ، ذلك الفرقُ بين الكيان العازم وبين غيرِ العازم، وأودّ أن أقول: بين الكيان **الواعي** وبين **غيرِ الواعي**. ولكن لا ينبغي أن نفهم تقابل واعي-غير واع بدلالة التنوير السيكولوجيّ (ذلك أنّ النبرة الضمنيّة في عازم-غير عازم تحيل بالأحرى إلى هذه الوجهة)؛ فواعٍ-غير واعٍ لا يكوّنان ههنا تقابلا معرفيّا، وليسا أيضا تقابُلَ معلومة أو عرفانٍ أو علم، بل هما صفتان وجوديّتان. ولو كان الأمر على غير ذلك، لكان الشغف الهيدغريّ بما هو «صادق» ممتنعا.

يفضي بناء ما هو صادق في نهاية المطاف، [٣٨١] إلى مبرهَنة

---

(١) عدميّة؟ لم يكن النقد الماركسيُّ لوقت طويل، يريد أن يرى في هيدغر، شيئا آخر سوى خاتمة للبرجوازيّة المنحطّة التي ستكون أهملتها حتّى إرادة المستقبل. هيدغر ناطقا رسميّا باسم عدميّة فاشستيّة وطقسِ الأموات؟ كلاّ. هو بالأحرى رجل عزّزَ الدافع ضدّ اشتراكيّات «الغد الأعظم»، وضدّ يوطوبيات التضحية التي لا نهاية لها.

«الكينونة المرصودة للموت»، وهو ما اتّخذه نقّاد هيدغر تعلّةً لأشكال استنكار مبتذَلةٍ: لم تعد الفلسفة البرجوازيّة قادرة على استجماع قواها إلاّ لصوغ أفكار سقيمة في الموت! استيهامات أربعاء الرماد في الأدمغة الطفيليّة! وإذا أخذنا بما في هذا النقد، لحظةَ حقيقةٍ، فإنّه يقول إنّ في أعمال هيدغر تنعكس على الرغم منه، اللحظةُ التاريخيّةُ والاجتماعيّة التي كانت قد صُنّفت في أثنائها؛ ومع أنّها تؤكّد على كونها تحليلا أنطولوجيًّا، فإنّها تقدّم عن غير قصدٍ، نظريّةً في الحاضر الراهن. وبما أنّ هذا غير إراديّ فإنّ الناقد على حقّ في الإشارة إلى جانب غير حرٍّ، قسريّ بل أعمى في تلك الأعمال، من دون أن يكون تنصّل من وجوب تقدير الجانب المنير حقَّ قدره. ولا فكرةَ تنتمي على نحو مخصوصٍ إلى عصرها مثلَ فكرة الكينونة المرصودة للموت؛ إذ أنّها الكلمة الفلسفيّةُ المفتاح في عصر الحروب العالَمية الإمبرياليّة الفاشيّة. فنظريّة هيدغر تقعُ في صلب انقلاب الأنفاس بين الحرب العالميّة الأولى وبين الثانية، بين التحديث الأوّل لتقتيل الجماهير وبين التحديث الثاني. وهي تتنزّل في منتصف الطريق بين الكوكبة الثلاثيّة لصناعة الدمار، أعني فلاندرِسْ، تانّنبِرْغْ وفردون، وبين كوكبتها الثانية، أي ستالينغراد وآوشفيتْسْ وهيروشيما. من دون صناعة الموت، لا توجد صناعة التسلّي والذهول. وإذا لم نقرأ **الكينونة والزمان** على أنّه «مجرّد» أنطولوجيا وجودانيّةٌ وحسب، بل أيضا باعتباره سيكولوجيا اجتماعيّة مشفَّرة للحداثة، تنفتح تصوّراتٌ لعلاقات بنيويّة تصبّ في منظوريّة هائلة. لقد عثر هيدغر على الترابط بين «انعدام صدقيّةِ» الوجود وبين صناعة الموت الحديثة بكيفيّة لا يمكن أن ينفذ إليها إلاّ الذي عاصرَ صناعة الحربين العالميّتيْن. ولو خلخلنا قليلا المحرم الذي يتعلّق بأعمال هيدغر من جرّاء ريبة الفاشيّة

التي ترمى بها، [٣٨٢] لتبدّى ما يكمنُ في عبارة «الكينونة المرصودة للموت» إمكانات نقديّةً مفجِّرة. إذ عندئذ يُفهَم أنّ نظريّة هيدغر في الموت هي أشدُّ نقد صاغه القرنُ العشرون للقرن التاسع عشر. ولا سيّما أنّ القرن التاسع عشر كان قد صبّ أفضل طاقاته النظرّية في العمل على جعل **موت الآخرين** قابلا للتفكير فيه بواسطة أمّهات النظريّات الواقعيّة[١]. فالمشاريع التطوّريّةُ الكبرى قد انتزعت الشرّ من العالَم طالما يقع للآخرين، لتنقله إلى أحوال عليا من العصور اللاحقة المتحقّقة: هنا توجد تماثلات شكليّةٌ بين تصوّر التطوّر، ومفهوم الثورة، ومفهوم الانتقاء، والصراع لأجل الكيان وبقاء الأصلح، وفكرة التقدّم، وميتةِ العرق. بهذه المفهومات جميعا تُمتحَن منظوريّةٌ تموْضع زوالَ الآخرين وهلاكَهم. ومع نظريّة هيدغر في الموت، يتلفّت فكر القرن العشرين عن كليّات القرن التاسع عشر الهجينة التي حُيّدت نظريًّا. وإذا نظر إليها من الخارج، لا يتحوّل إلاّ ضمير الغائب: «هو يموت»، إلى ضمير المتكلّم: «أنا أموت». بيد أنّ هيدغر قد ثار في الكينونة الواعية المرصودة للموت، على «الطمْأنة الدائمة في خصوص الموت» التي تعلَّق بها مجتمع أفرط في التدمير. ومن ثمّ، النزعة العسكريّة الشاملة لصناعة الحرب إنّما تنتهي بالقوّة ضمن الأحوال اليوميّة، إلى قمعٍ مخدِّر للموت شاملٍ ما أمكن ذلك، أو يُلقى الموتُ على عاتق الآخرين: فذلك هو قانون التلهّي المحدَث. إنّ وضع العالَم هو من قبيل ذلك الذي سيهمس في آذان البشر وهم منصتون: تدميرُكم هو مجرّد مسألة وقت، [٣٨٣] والوقت الذي يُحتاجُ قبْل تدميركم هو في الآن نفسه وقتُ شرودكم وتلهّيكم.

---

(١) هنا أستأنف غرضا من أغراض ميشيل فوكو.

فالدمار القادم إنّما يفترض شرودَكم وأنّكم لم تقرّوا العزم على الحياة. ذلك أنّ الهُمْ الشاردَ والمتلهّي هو نمط وجودنا الذي من خلاله نجد **أنفسنا** مورّطين في علاقاتِ موت عامّةٍ، متعاونين مع صناعة الموت. وأرغب في التشديد ههنا على أنّ هيدغر يمسك بين يديه بداية خيطٍ لفلسفةٍ في التسلُّح، لأنّ التسلّح يعني الخضوع إلى قانون الهُمْ. ومن إحدى الجمل المشحونة بالمعنى في **الكينونة والزمان**، هي الجملة التي تقول: «يمنع الهُم شجاعة القلق بإزاء الموت، من الظهور» (ص. ٤٥٦). مَن يتسلّح، يعوّض «شجاعة القلق من موته» عسكريًّا. فالعنصر العسكريّ هو الضامنُ الأكبر لعدم وجوب أن أموت «موتيَ الخاصّ»؛ إذ أنّه يعدني بمدّ يد العونِ لكبت «أنا أموت»، ولأتلقّى بدلا منه، موتَ الهُمْ، موتا في غيابي، موتا في سياق الكذب والخدَر السياسيّيْن. هو يتسلّح، هو يتلهّى، هو يموت.

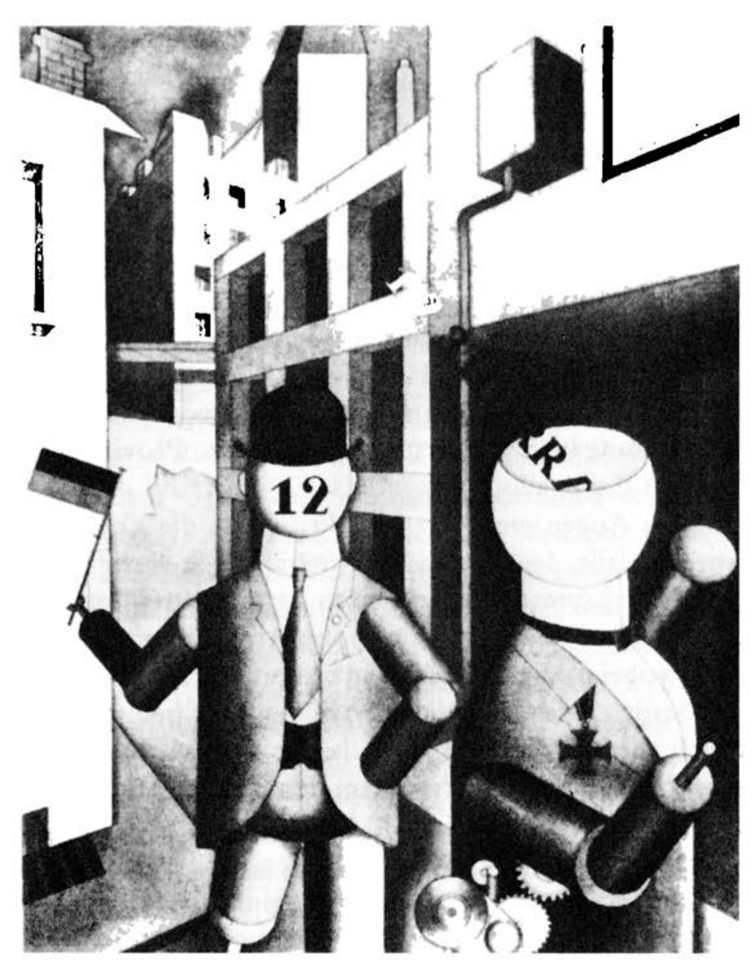
وأعثر في «أنا أموت» الهيدغريّة، على نواةِ تبلُّرٍ يمكن أن تنبسط من حولها فلسفةٌ كونيقيّةٌ مجدَّدَةٌ في الواقع الحاقّ الفعليّ. ولا غايةَ في العالم ينبغي أنْ تستبعد هذا القبْليَّ الكونيقيَّ: «أنا أموت» حدَّ أنّ موتنا يصير وسيلةً لغاية بعينها. إنّه انعدام معنى الحياة الذي تدور حوله شتّى أشكال الثرثرة في العدميّة، هو الّذي يؤسّس تحديدا، ثمنها الباهظ. ذلك أنّه لا يقترن بانعدام المعنى، القنوطُ وكابوسُ كيان حزنٍ وحسب، بل أيضا الاحتفاء بالحياة الذي **يهب** المعنى، والوعيُ المستقْوي هنا والآن، وحفَلُ البحر الغامر.

[٣٨٤] أنّ الأمر عند هيدغر نفسِه هو أشدّ ظلمةً، وأنّ إخراجَه الوجوديّ يجري بين تفصيلاتِ رماديِّ الحياة اليوميّة وبين الإشراقات الساطعة للقلق وألوان الموت، فهذا معلومٌ لدى الجميع، ويؤسّس الطابع الميلانخوليّ لأعماله. لكن حتّى في الشغف بالكينونة

المرصودة للموت، يمكن أن نكتشف بذرةَ جوهرٍ كونيقيٍّ، ذلك أنّه شغف بالتزهّد من الممكن فيه أن يُسمع لكونيقيّة الغايات بلغة القرن العشرين. وما يزعم المجتمع في صخبه أنّه غاياتٌ تعود إلينا، إنّما يحبسنا دوما في الكيان الكاذب. وصخب العالَم يفعل كلّ شيء لكبت الموت، في حين يشتعل الوجود الصدوق لأجل أنّ أتعرّف بيقظةٍ إلى الموضع الذي أحتلّ في العالم، عينيَّ في عينيْ القلق من الموت الذي يتبدّى عندما أفكّر مسبَّقا وبكيفيّة راديكاليّة أنّي أنا الذي أنتظر موتي عند انقضاء مدّتي. ويستنتج هيدغر من ذلك، انبتاتا أصلانيًّا للكيان؛ فالعالم لا يمكن البتّة أن يصير بالنسبة إلى البشر، موطنا متأكّدا وآمنا. وبما أنّ الكيان في الأساس لا موطن له، فإنّ «الانسان الذي يَعدِم الموطنَ» (الذي كان بخاصّة، يهيم في الفلسفة بعد الحرب العالميّة الثانية، تائها في البلاد المدمَّرة) يشعر برغبةٍ في يأويَ إلى منازل وأوطان مصطَنَعةٍ، وفي الهروب من القلق والخوف إلى العادات والبيوت.

وبالطبع، لهذه الجُملِ علاقةٌ عينيّةٌ[1] بظاهرات اللحظة التاريخيّة، مع أنّها موجَّهةٌ نحو الكلّيّ. فهيدغر قد عاصر بالفعل، الباوهاوْسْ، [٣٨٥] ونمط السكن الجديد، وبداية حركة العمران، والمساكن الاجتماعيّة، ونظريّةَ التجمّعات السكنيّة، والمستوطَناتِ الريفيّة الأولى. إذ أنّ لخطابه الفلسفيِّ سهمًا في الاسْتشكال الحديث لمشاعر السكن وميثة المنزل وميثة المدينة. وعندما يتحدّث عن انبتات الانسان الذي بلا موطن، فهذا [٣٨٦] لا يغذّيه فقط رعبُ القرويِّ العنيد بالنظر إلى أشكال الحياة للمدائن الكبرى. بل هو

(١) العينيّ لا يستبعد المبهَم الغامض.



غيورغْ غروست، **آليّاتٌ جمهورية**، ١٩٢٠.

رأسًا، رفضٌ ليوطوبيا حضارتنا التي تقوم على تشييد البيوت والمدن. وبالفعل، تعني الاشتراكيّةُ من حيث يتعيّن أن تقول نعمْ للصناعة، تمديدا لـ«روح اليوطوبيا» المدنيّ؛ فهي تعِدُ بأن تقودنا خارج «المدن التي تجهل الضيافةَ»، ولكن بوسائل مدنيّة، ونصب عينيها مدينةٌ جديدةٌ، مدينةُ وموطن الانسان النهائيّان. كذلك يختلط دوما

بالاشتراكيّة التي من هذا الطراز، حلمٌ يُغذّى في شطر منه، ببؤسِ المدينة. أمّا النزعة الريفيّة لهيدغر فلا يمكن البتّة أن تتفهّم ذلك. إذ أنّ هيدغر ينظر إلى المدينة بعينيْ «ضاحيةٍ أبديّةٍ» لا يمكن أن تقتنع بشيء أفضلَ قد يحلّ محلَّ الريف. فهيدغر وهذا ما قد يحلو للمؤوّل قولُه، ينفذ إلى الاستيهامات المكانيّة المحدَثة حيث تحلم المدينةُ بالرّيف والرّيفُ بالمدينة. والاستيهامان كلاهما مشروطان ومشوَّهان. ومن ثمّ، يُنجز هيدغر في شطر على نحو حرْفيّ وفي شطر آخر على نحو مجازيّ، عودةً «ما بعد تاريخيّةً» إلى الرّيف.

لقد أخذت المدينة تفقد سحرها تحديدا في سنوات التحديث الأكثر وحشيّةً، أي العشرينيّات التي تدعى بالسنوات الذهبيّة، وأعني بخاصّة برلين عاصمةَ بدايات القرن العشرين، التي ساهمت في غمس الاحتفاء بالحاضرة في نورٍ أخذ يخفت ويظلّم. لقد كانت برلين بما هي مركز للصناعة والإنتاج والاستهلاك وبؤس الجماهير، في الوقت نفسه، أكثرَ عرضةً للاستلاب؛ فالحداثة لا يُدفع ثمنها باهظا في أيّ مكان آخر كما في الحواضر. ويبدو معجم هيدغر الذي يتعلّق بتحليل الهَمْ، على أنّه قد صيغَ [٣٨٧] بخاصّةٍ للتعبير عن ضيق مثقّفي المدن وتذمّرهم من نمط حياتهم. حضارة الشرود، القيل والقال، الفضول، انعدام المأوى، الانحطاط (بإمكان المرء أن يفكّر في كلّ الرذائل الممكنة)، التشرّد، القلق، الكينونة المرصودة للموت: في هذا كلّه يوجد صدى لبؤس المدينة الكبيرة الذي تلتقطه مرآةٌ شبه مغبَّشة وشبه واضحة. فلكونيقيّة هيدغر الريفيّةِ ميلٌ قويٌّ إلى نقد الثقافة. ولكنّها ليست نزعة ريفيّةً خلوا من الأمل وحسب عندما يتلفّت فيلسوف من منزلة هيدغر عن اليوطوبيات المدنيّة-البرجوازيّة والاشتراكيّة، بل تدلّ أيضا على منقلَبٍ كونيقيٍّ بمعنى أنّها تُبطلُ الأهداف والاسقاطات

الكبرى للفضاء الاجتماعيّ للمدينة. فالتحوّل إلى الرّيف يمكن أن يكون أيضا تحوّلا إلى ماكروتاريخٍ فعليٍّ يأخذ بعين الاعتبار انتظامات الحياةِ في إطار الطبيعة والزراعةً والإيكولوجيا، على نحو أدقَّ ممّا استطاعت أن تفعل إلى الآن جميع صور العالم الصناعيّ. والتاريخ الذي يكتبه مؤرّخٌ للصناعة، هو بالضرورة ميكروتاريخ. أمّا تاريخ الرّيف فيعرف فيض زمنيّة أشمل وأوسع. وفي صياغة أوجز: ليست المدينة ولا أهدافُ الرأسماليّة الصناعيّة ولا التقدّم العلميّ تحقيقا للوجود؛ كما أنّ المزيد من التحضّر وكثرة الذهاب إلى السينما والمساكنَ الجميلة والطرق السيّارة الواسعة والغذاء الأفضل، ليست كلّها هي أيضا تحقيقا للوجود. إذ أنّ ما هو «صادق» سيكون دوما شيئا مّا مغايرا. لا بدّ أنّ تعرف من أنت. وعليك أن تَخبِر عن وعيٍ، الكينونةَ المرصودة للموت باعتبارها المنظَّمة العليا بإطلاق لقدرتك على الوجود؛ وفي القلق تداهمك الكينونة المرصودة للموت، وساعتك تكون قد حانت عندما تكون شجاعا بالقدر الكافي لتقاوم القلق الأكبر.

«القلق الصادق هو عند سيطرة الانحطاط والعموميّة، أمر نادر» (**الكينونة والزمان**، ص. ٣٥٩). [٣٨٨] مَن يراهن على الندرة، إنّما يسكن إلى اختيار نخبويّ. وعليه، الصدق هو شأن الأقليّة. بم يذكّرنا هذا؟ ألسنا نسمع من جديد المفتّش الأعظم وهو يميّز بين الأقليّة والكثرة،- الأقليّة التي تتحمّل عبء الحريّة الكبرى، والكثرة التي تريد أن تحيا حياة العبيد المتمرّدين من دون استعداد لمواجهة حرّية فعليّة وقلق فعليّ، وكينونة فعليّة؟ كان تعيّن بكيفيّة تكاد تكون حتميّةً، على هذه النخبويّة اللاسياسيّة بالتمام التي تفترض أنّ نخبة بعينها توجد بالفعل، أنْ تنزلق إلى دائرة الاجتماعيّ وتقودَ اختيارات

سياسيّة. وكان المفتّش الأعظم يمتلك في هذا المضمار، امتيازَ أنّ له وعيا سياسيًّا كلبيّا خلوا من كلّ وهم. وعلى العكس من ذلك، كان هيدغر قد بقي ساذجا من دون وعي واضح بأنّ المزيجَ التقليديّ للاّتسيّس الأكاديميّ والوعي النخبويّ والاستعداد البطوليّ يكاد يُنتجُ عن ضرورة عمياء، قراراتٍ سياسيّة لا تُفهم. إذ أنّه وقع لوقت طويلٍ، ويودّ المرء أن يقولَ **إذنْ**، في شرَكِ كلبيّة المفتّش الأعظم القوميّ. فتحليله كان ينطبق عليه بشكل لاإراديّ. كلّ شيء **يتراءى على أنّه كذلك**. ويبدو على أنّه «قد فُهم وتُصوّر وقيل جيّدا، ومع ذلك فإنّ الأمر في الأساس ليس كذلك». وكانت الاشتراكيّة-القوميّة، «حراك»، «تمرّد»، «حزم»، تبدو على أنّها تشبه الرؤية الهيدغريّة للصدق وإقرار العزم ولكينونة البطوليّة لأجل الموت، كما لو أنّ الفاشيّة كانت إحياء للأصيل الصادق انطلاقا من الانحطاط، وكما لو أنّ التمرّد الحديث على الحداثة كان الدليل الفعليَّ على وجودٍ أقرّ العزم على العود إلى ذاته. ولا بدّ أن نفكّر في هيدغر حين نستشهد بالملاحظة النافذة لحنّة آرنتْ حول مثقّفي الرايش الثالث أولئك الّذين [٣٨٩] من دون أن يكونوا فاشيّين، كانوا مع ذلك «يلقون بدلوهم في القول» عن الاشتراكيّة-القوميّة. وبالفعل وجد هيدغر ما يقول عن كلّ شيء، إلى أن عاينَ ما كانت هذه الحركة السياسيّة تمثّل «في الحقيقة». فلم يكن من الممكن أن تدوم الخدعةُ لوقت أطول. وتحديدا ستجعل الحركة الاشتراكيّةُ-القوميّة الناس يفهمون ما يُضمر الهمْ القوميُّ في صدره، الهم بصفته سيّدا مهيمنا، والهم بما هو في الوقت نفسه، الجماهير النرجسيّةُ والمتسلّطة، الهمْ بما هو القاتل المتشفّي وموظَّف الموت. إنّ صدق الفاشيّة، صدقها الأوحدَ، يكمن في أنّها كانت قد حوّلت الدمار الكامن إلى دمار

ظاهر، ومن ثمّ ساهمت بكيفيّة مواتيّة جدّا للعصر، في كلبيّةِ «الصراحة» الظاهرةِ التي لم تعدْ تخفي أيَّ شيء. فالفاشيّةُ وبخاصّة في صيغتها الألمانيّة، إنّما هي «انكشاف» الدمار السياسيّ وقد أخرِج في شكله الأعرى واستُحِثَّ على أمره بواسطة صيغة «إرادة الاقتدار». وقد حدث ما حدث كما لو أنّ نيتشه كان قد قال على طريقة المعالج النفسيّ، للمجتمع الرأسماليّ: «لقد التهمتكم في الأساس، إرادة الاقتدار، فاتركوها تتبدّى في وضح النهار، واعترفوا بتصديقكم لما تكونون لا محالة!»[1]،- وكذلك أخذ النازيّون بالفعل، بواجبِ أن يتبدّى «الأمرُ» ولكن ليس بشروط علاجيّة، بل وسطَ الواقع السياسيّ. ولعلّ التهوّر النظريَّ لنيتشه جعله يعتقدُ أنّه يجوز للفلسفة أن تكتفي **بتشخيصات** مثيرة من دون التفكير في الآن نفسه وبالضرورة، في **العلاج**. أن يسمّى الشيطانُ باسمه، فهذا لا يحقّ إلاّ [٣٩٠] للّذي يعرف كيفيّةَ التنفيس المواتية له؛ إذ أنّ تسميته (سواء كان إرادة اقتدار، أو كان عدوانا إلخ...) يعني التعرّف إلى حقيقته، والتعرّف إلى هذه الحقيقة يعني «كسر قيود» المارد وهيجاءَه.

منذ هيدغر وعلى نحو مشفَّر جدّا ولكنّه مقروءٌ، أخذ سليلٌ للحافز الكونيقيّ القديم يتدخّل في الاحداث الاجتماعيّة على منوال نقد الحضارة، وما لبث في نهاية المطاف أن قادَ خُلفا وباطلا، الوعيَ الحديثَ للتقنية والهيمنة. ربّما نرفع عن الأنطولوجيا الوجودانيّة الكثيرَ من غموضها الدعيّ، إذا فهمناها باعتبارها لعبةَ

---

(١) سيكون تقويم نيتشه دائما مشروطا على نحو قويّ بالفكرة التي تحصل لدى المرء عن «إرادة الاقتدار». حثّ على الكلبيّة الامبرياليّة؟ اعتراف تطهيريّ؟ عنوان استطيقيّ؟ تصويبٌ ذاتيّ لمكبوت؟ شعار إحيائيّ؟ ميتافيزيقا في النرجسيّة؟ دعايةٌ لإبطال الكبت؟

عفريتٍ فلسفيّةً. فهي تجعل الناسَ يعتقدون في شتّى الأمور لتدفع بهم إلى حيث لم يعُد من الممكن أن ينخدعوا؛ وهي تظهر على أنّها قاسيةٌ قساوةً خصبةً لتبلّغ وتفيدَ الأبسطَ. وإنّي أسمّي هذا: كونيقيّةَ الغايات. وإذا استلهمت حياةٌ مّا كونيقيّةَ الغايات وتعلّمت من كلبيّة الوسائل، برودةَ الفعل والهيمنة والتدمير، فإنّه يمكن أن تصير من جديد حياة دافئة. إذ أنّ نقد العقل الأداتيّ يقتضي استكمالَه من جهة ما هو نقد للعقل الكلبيّ. ويجري الأمر فيه مجرى التخفيف من باثوس هيدغر وتخليصه من التشبّث بمجرّد الوعي بالموت. ومن ثمّ، من المستحسَن أن نخبر «الصدق الأصيل» إذا كان ينبغي أن يكون لهذه العبارة معنى بعامّة، في الحبّ والنشوة الجنسيّة، في السخرية والضحك، في الابداع والمسؤوليّة، في التأمّل والوَجْد. مع هذا التخفيف يزول ذلك الأوحد الوجودانيُّ الذي يعتقد أنّ مُلكَه الأخصّ هو في موته الخاصّ. وفي ذروة اقتدار الكينونة لا نخبر زوالَ العالَم في الموت المتوحّد وحسب، بل بالأحرى زوالَ الأنا في استسلامه إلى العالَم الأشدَّ شِرْكة.

والحقّ أنّ الموتَ في ما بين الحربين العالميّتَيْن، كان قد حجبَ بظلّه المخيال الفلسفيَّ، وادّعى لنفسه حقّ ليلة الزفاف الأولى [٣٩١] مع كونيقيّة الغايات، على الأقلّ في الفلسفة. ولكنّ هذا لا يشي بخيرٍ في خصوص علاقة فلسفة الوجود بالوجود الفعليّ إذا لم يخطر ببالها إلاّ «موتها الخاصّ» حين تسأَل عمّا ستقول عن الحياة الفعليّة. وفي الحقيقة، هي تقول ألاّ شيء لديها تقوله، ولهذه الغاية عليها أن تشدّد على عبارة «لا شيء». هذه المفارقة تسمُ حركة التفكير القويّة في كتاب **الكينونة والزمان**: ما كان ذلك الثراء المفهوميّ الخارق ليُستثمَر في نقل مضمون «حسيرٍ» بالدلالة الصوفيّة للّفظ. فهذا الأثر

يحثّ القارئ بدعوةٍ مُشفقةٍ على الوجود الصدوق، ولكنّه يلوذ بالصمت إذا رغبنا في مساءلته: كيف ذلك؟ والإجابة الوحيدة التي يمكن استخلاصها وهي فضلا عن ذلك أساسيّةٌ، يفترَض أن تكون بعد فكّ شفرتها (بالدلالة التي أشرنا إليها سابقا) كالتالي: أن يكون المرء **واعيا**. لم يعدْ هذا أخلاقا عينيّةً تقدّم وصايا عن الفعل والترْك. ولكن، إذا لم يعد الفيلسوف قادرا على تقديم التوجيهات، فإنّه مع ذلك يوحي على نحوٍ نافذٍ، بالصدْق. وإذّاك: افعل ما تشاء؛ افعل ما يتعيّن عليك أن تفعل؛ ولكنْ افعل ذلك على نحو تبقى فيه واعيا شديد الوعي بما تفعل. لاأخلاقيّة أخلاقيّةٌ،- أ هو آخِر كلام للأنطولوجيا الوجودانيّة عن الاتيقا؟ يبدو أنّ إيتوسَ الحياة الواعية سيكون التيّار الوحيد من بين التيارات العدميّة الحديثة الذي يمكن أن يتقرّر، لأنّه في الأساس ليس منها. فهو لا يؤدّي البتّة وظيفةَ التعويض الأخلاقيّ (من طراز اليوطوبيات التي تنزّل الخيرَ ضمن المستقبل، وتساعد على سبيل تنسيب الشرّ). مَن يفكّر بالفعل في ما أبعد من الخير والشرّ، لم يعد يجد سوى تقابل أوحد له وزنٌ في الحياة، [٣٩٢] وتكون لنا في الوقت نفسه، سيطرةٌ عليه انطلاقا من كياننا ومن دون غُلوٍّ مثاليٍّ: أعني التقابل بين الفعل الواعي والفعل اللاواعي. وإذا كان زيغموند فرويد في مصادرته الشهيرة صاغ القضيّة التي تقول: «حيثما كان الهُو، ينبغي أن يحصُل أنا»، فإنّ هيدغر سيقول: «حيثما كان الهُمْ، ينبغي أن يحصُل صدْق».- وسيكون الصدق مؤوّلا بشكل حرّ، ذلك الحالَ الذي نستفيدُ حين نُنتج في صلب كياننا، متَّصَلَ وعي[1]. هذا وحده ما يكسر طوقَ اللاوعي الذي تحيا فيه الحياة البشريّة وبخاصّة

---

(١) هذا معادلٌ محدَث لـ «إعرف نفسك بنفسك» الدلفيّة. والأنا الفرويديّ يسقط بالأحرى في الهُمْ. هل المحلَّل نفسانيّا، مكيَّفٌ، مسوًّى؟

المجمْعَنة؛ فالوعي الذاهل الشارد للهُمْ محكومٌ عليه بأن يبقى منفصلا، اندفاعيّا، ارتكاسيًّا، آليًّا وغيرَ حرّ. إذ أنّ الهمْ هو الـ «يَجِبُ». وفي المقابل، يستفيد الصدق الواعي، ونحن نقبل بهذه العبارة مؤقّتا، من خلال العرْك والجَهدِ، نوعيّةً عليا من اليقظة. ويضع في فعله كاملَ قوّة عزمه وطاقته. وتتحدّث البوذيّة عن ذلك في صيغ مماثلة. في حين ينام أنا-الهُمْ، يكون كيانُ الذات الصدوق قد تيقّظ لنفسه. ومَن يستكشف ذاته في تيقّظ متّصِلٍ، يجد في أحواله وفي ما أبعد من الأخلاق، ما سيفعل لنفسه.

وأمّا إلى أيّ حدّ بلغ عمق لاأخلاقيّة هيدغر النظاميّةِ[1]، [٣٩٣] فهذا ما يتبدّى من خلال تأويله لمفهوم الضمير [الأخلاقيّ]: فهو يبني في الآن نفسه، بحذر وعلى نحوٍ ثوريٍّ، «ضميرا أخلاقيًّا بلا ضمير».

---

(١) هذه اللاأخلاقيّة التفكُّريّةُ التي تنطوي بمفارقة، على الوعد الصامتِ بإتيقيّةٍ صدوقٍ، وجدت خصما لها في الأخلاقيّة الاشتراكيّة. وأمّا النظريّة النقديّة المتأخّرة فقد تخلّت هي أيضا عن شبه الأخلاقيّة الحسّاسة في نظريّة استطيقيّة لأدرنو، لتتوجّه من خلال استدلال مباشر، جهةَ إتيقا موجبة. وهذا يمكن أن يدلّ من منظور معيّن، على تقدّم مّا، - شريطةَ تجنّب خطر السقوط من جديد في موقف دون الحداثة الجذريّة للاأخلاقيّة الوجوديّة والاستطيقيّة. لأنّ هذه قد خاضت بعدُ غمارَ التجريب الحديثة لكلّ أخلاق وكلّ الأوامر القطعيّة: وبما أنّ أشكال «الينبغي» هذه تفضي إلى غلوّ مثاليّ، فإنّ الاتيقا القطعيّة تُنتج مدلسّيها، من مثْل الشكيّة، الخنوع، الكلبيّة. ذلك أنّ الأخلاقيّة تفضي بنا من خلال «ينبغي عليك» التي لها، إلى «لا أستطيع». وفي المقابل، اللاأخلاقيّة التي تنطلق من «أنّك تستطيع»، تأخذ في الحسبان بكيفيّة واقعيّة، بختَ أن يصير ما «أستطيع» في نهاية المطاف، الصوابَ القائمَ. والتحوّل إلى الفلسفة العمليّة الذي يسِم لحسن الحظّ، كلّ فكر أساسيّ راهن وسارٍ في العالَم، لا يحقّ أن يغرينا بمداهمة الكينونة بواسطة أمر قطعيّ. ولذا، يطوّر العقل الكونيقيُّ إتيقا لاقطعيّة تحثّ على الاستطاعة، بدلا من توريطنا في التركيبات المحزنة والكئيبة للينْبغي.

وإذا كان الضمير الأخلاقيّ يصدق لآلاف السنين من التاريخ الأخلاقيّ الأوروبيّ، بصفته المنظّمة الباطنة التي تقول لي ما هو الخير وما هو الشرّ، فإنّ هيدغر يفهمه الآن بصفته ضميرا **خاويا** لا يقول شيئا. «يتكلّم الضمير حصرا ودوما في ضرب من الصمت» (**الكينونة والزمان**، ص. ٤٨٦). وهنا يظهر مرّة أخرى كلّ التفكير الذي يختصّ به هيدغر، أعني الشدّة التي لا تقول شيئا. في ما أبعد من الخير والشرّ، لا يوجد سوى الصمت «الصاخب»، الوعي الشديد الذي لا يحكم والذي يتقيّد بأن يرى متيقّظا واقع الحال القائم. والضمير الذي كان يُفهم في القديم، باعتباره منظّمة أخلاقيّة باطنةً، إنّما يقترب الآن من كون المرء واعيا وعيا صرفا. فالأخلاق بما هي مساهمة في المواضَعات والمبادئ الاجتماعيّة، لا تتعلّق إلاّ بسلوك الهُمْ. وأمّا من جهة المجال الذي تختصّ به الذاتُ الصدوق فلا يبقى إلاّ وعي عازمٌ صرفٌ: حضورٌ يتهزَّز.

في مسار تفكير تعاطفيّ يكتشف هيدغر أنّ هذا «الضمير الخلوَ من الضمير الأخلاقيّ» ينطوي على نداءٍ يهتف إلينا،- نداء يدعو إلى «الكينونة المذنبة». فيم أذنبت؟ ولا إجابة. هل الحياة «الصدوق» إذّاك في وجه من الأوجه، [٣٩٤] مذنبةٌ قبْليًّا؟ وهل تعود هنا إلى التوطُّن من جديد النظريّةُ المسيحيّة في الخطيئة الأصليّة؟ عندئذ لن نكون غادرنا الأخلاقيّةَ إلاّ في الظاهر. لكن إذا وُصِّفت الكينونة الصدوق للذات باعتبارها كينونة مرصودةً للموت، فهذا يحملنا إلى فكرة أنّ «نداء الكينونة المذنبة ذاك» يُقيم رابطةً وجوديّة بين كون المرء ما يزال على قيد الحياة وبين موت الآخرين. الحياة بصفتها ترْك الآخرين يموتون؛ فالحيّ الصدوق هو الذي يفهم نفسه بصفته باقيا على قيد الحياة، وكامْرئٍ ما يزال يرى الموت يمرّ أمامه، فيتفهّم

ردْحَ الزمن الباقي إلى أن يقع اللقاء الجديد والنهائيّ بالموت، على أنّه **وقفُ تنفيذ**. وإنّه إلى هذه المنطقة-الحدّ القصوى للتفكّر اللاأخلاقيِّ يدفع هيدغر مغزى التحليل. أنّه واعٍ بكونه يقف على أرضيّةٍ متفجّرة، فهذا ما يتجلّى في سؤاله: «ألا يعني نداء الكينونة المذنبة استدعاءً للشرّ؟» هل يمكن أن يوجد «صدق» سنظهر فيه على أنّنا فواعل عازمون على الشرّ؟ وهل هذا يكون على النحو الذي استوحى به الفاشيّون **في ما أبعد من الخير والشرّ** لنيتشه، ليفعلوا شرّا في هذه الدنيا رأسًا؟ أمام هذا الاستنتاج يعود هيدغر القهقرى. فلاأخلاقيّةُ «الضمير الخلو من الضمير الأخلاقيّ» لا تُفهَم على أنّها استدعاء للشرّ: كذلك نُطمأَنُ. وعلى كلّ حال، ما زال هيدغر في ١٩٢٧ متحوّطاً تشغله شتّى الهواجس، ولكنّه يخطئ لحظةَ الحقيقة في ١٩٣٣، - وينساق من ثمّ، إلى خداع الخطابة الحركيّة والعازمة والبطوليّة للحركة الهتليريّة. كان الساذج السياسيّ يعتقد أنّه وجد في الفاشيّة، «سياسة الصدق»، وأجازَ لنفسه بلاوعيٍ لا يقدر عليه إلاّ أستاذ جامعيّ ألمانيٌّ، أنْ يُسقطَ مقالاته الفلسفيّةَ على الحركة القوميّة.

ولكن لا بدّ أن نفهم ههنا أنّ هيدغر طبقا لتوجّه فكره المركزيّ، لن يكون [٣٩٥] أيضا رجلَ اليمين، حتّى وإن كان قد قال في خصوص السياسة، أشياء ما تزال أكثر غموضا ممّا فعل. ذلك أنّه كان أوّل مَن فجّر بكونيقيّته في الغايات كما أسمّيها، أمّهاتِ النظريّات الطوباويّة الأخلاقيّةِ للقرن التاسع عشر. وبهذا الإنجاز يبقى هيدغر على رأس تَحْدارِ يسارٍ جديد ومغاير؛ يسارًا لم يعدْ يتشبّث بالبناءات الفلسفيّة-التاريخيّة الهجينة للقرن التاسع عشر؛ يسارًا لم يعد يرى نفسه متواطئا مع روح العالَم على نحوِ أسلوبِ النظريّة

الكبرى (وأفضّل هذه العبارة على عبارة «تصوّر العالَم») الماركسيّة-الدغمائيّة؛ يسارا لم يعدْ يحتكم بإطلاق إلى دغمائيّة التطوّر الصناعيّ من دون «إذا» و«لكن»، ويراجع التقليدَ الماديّ الضيّق الذي يقيّده؛ يسارًا لا ينطلق فقط من وجوب موت الآخرين لكيْ تفلَح «قضيتُه»، بل يحيا من فكرة أنّ الحيَّ لا يسعه أنْ ينهمَّ إلاّ بذاته؛ يسارا لم يعد يصدّق البتّة الاعتقادَ الساذجَ في أنّ الجمْعنةَ ستكون الترياق المقدَّس الذي يُشفي من مساوئ الحداثة وآفاتها. من دون أن يعرف ذلك، وفي شطر كبير حتّى من دون إرادة معرفة ذلك (وفي ألمانيا من دون التسليم بذلك على نحوِ الحسْم المسعور)، اليسار الجديد هو يسارٌ وجوديٌّ، يسارٌ كونيقيٌّ محدَثٌ، وإنّي أجازف بالقول إنّه **يسارٌ هيدغريٌّ**. تلك هي نتيجةُ الاستقصاء الحارقة في بلاد النظريّة النقديّة التي فرضت طابو على الأنطولوجيا «الفاشيّة» يكاد يكون كميدًا. ولكن مَن الذي تعقّبَ الفحص بشكل جذريّ ومدقّق، عن إواليّات التصادم بين التوجّهات الوجودانيّة وبين المبحث الاجتماعيّ النقديّ لليسار الهيغليّ؟ أوَ لا يوجد وابلٌ من [٣٩٦] أوجه الشبه والتماثل السرّية بين أدرنو وهيدغر؟ ما هي العلل التي تطغى الآن على رفض التواصل بينهما[١]؟ ومن ذا الذي سيجرؤ على قول أيّهما قد صاغ «العلمَ الحزين»؟

وماذا عن ديوجينْ؟ هل جنى شيئا من مغامرته الأنطولوجيّة الوجودانيّة؟ هل وجد فانوسُه بشرا؟ وهل نجح في زرع المبسَّط الذي لا ينقال في الرؤوس والعقول؟ أعتقد أنّه هو نفسه يتشكّك في ذلك.

---

(١) منذ وقت قريب، عالج هرمان مورْشنْ هذه المسائل في دراسته المستفيضة حول هيدغر وأدرنو.

وسيتفكّر مليًّا لمعرفة ما إذا كان سيوقف كامل هذا المشروع الفلسفيّ الذي لا يتوفّر على ما به يجابه الطابع المركَّب والحزين للوضعيّة القائمة. ذلك أنّ استراتيجيّة التعاضد لأجل التغيير تورّط مَن ينشُد التغيير في كآبةٍ جمعيّة. وفي نهاية المطاف، ديوجين الذي كان الحييَّ من بين الأحياء، لم يعدْ إلاّ الأكثر كآبةً وحزَنا، وما كان ممكنا أن يكون الأمرُ على غير هذا. ومن المرجّح أن يستقيل ديوجين يوما مَّا من كرسيّ الأستاذيّة، ويُكتب على لوحة الإعلان أنّ درْس الأستاذ س قد عُلّق إلى أجل لاحق. ثمّ شاع بين الناس أنّ أحدهم لمحَه في متجر أمريكيّ حيث سيكون قد اشترى جرابا للنوم. وكان بعضهم قد رآه آخرَ مرّة، وهو يجلس على قمامة، في بعض سُكر، هازئا مقهقهاً كمن أصابه مسٌّ من الجنون.

الفهرس

القسم الأوّل

إضاءاتٌ. خمسة تأمّلات تمهيديّة

القسم الثاني
الكلبيّة ضمن سيرورة العالَم

هذا الكتاب

لِمَ نقدٌ للعقل الكلبيّ؟... يعني الحديث عن الكلبيّة أن نُخضع لامتحان النقدِ فضيحةً فكريّة وأخلاقيّة؛ بعد ذلك سنقدّم شروطَ إمكانِ الفاضح... فالعصر الراهن هو برمّته كلبيّ... يعيش النقد بسائر معاني اللّفظ، أيّاماً حالكة ومضطربة. مرّة أخرى يبتدئ عصر النقد المتنكّر في لباس تخضع فيه المواقف النقديّةُ لأدوار مهنيّة. نقديّةٌ ذاتُ مسؤوليّة محدودة، تنويريّاتٌ مرصودةٌ باعتبارها عاملَ نجاح، – هو ذا الموقف عند نقطة تقاطع الامْتثاليّات الجديدة والطموحات القديمة... لقد حان وقتُ نقدٍ جديد للأمزجة. حين يبدو التنوير على أنّه «معرفةٌ حزينةٌ»، فإنّه يسهِّل على الرغم منه، الخدَرَ الاكتئابيّ. لذلك ينتظر نقد العقل الكلبيّ أكثرَ من عملِ تسلية حيث يُحسَم من البداية أنّه ليس عملاً، بل هو استراحة من العمل... وإذا كان التنوير يبدو في البداية على أنّه يُفضي بالضرورة إلى خيبةٍ كلْبيّة، فإنّ هذا الطور سرعان ما سيُتجاوَز، وسيصير امتحانُ الكلبيّة أساساً لإبطالِ الأوهام بكيفيّة مناسبة... **فالكلبيّة هي الوعي الزائف المستنير...**

الغلاف : سكينة صلوَن


ISBN 978-9922605654

